Shlomo Sand

La invención de la Tierra de Israel

De Tierra Santa a madre patria



Akal Cuestiones de antagonismo

LA INVENCIÓN DE LA TIERRA DE ISRAEL

SHLOMO SAND



71

Cuestiones de antagonismo



Diseño de interior y cubierta: RAG

Traducción de
José María Amoroto Salido

Título original: *The Invention of the Land of Israel*

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-3855-9
Depósito legal: M-21.752-2013

Impreso en España

La invención de la Tierra de Israel

De Tierra Santa a madre patria

Shlomo Sand



En memoria de los habitantes de al-Sheikh Muwannis,
que hace mucho tiempo fueron arrancados del lugar
donde ahora yo vivo y trabajo.

Introducción: asesinato banal y toponimia

El sionismo y su progenie, el Estado de Israel, alcanzaron el Muro occidental mediante la conquista militar, en realización del mesianismo nacional. Nunca más serán capaces de renunciar al Muro o de abandonar las partes ocupadas de la Tierra de Israel sin negar su concepción historiográfica del judaísmo […] El mesías secular no puede retirarse: solo puede morir.

Baruch Kurzweil, 1970

Es totalmente ilegítimo identificar los vínculos judíos con la ancestral Tierra de Israel […] con el deseo por reunir a todos los judíos en un moderno Estado territorial situado en la antigua Tierra Santa.

Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780,* 1990

Los fragmentados recuerdos aparentemente anónimos que subyacen en este libro son vestigios de mis días de juventud y de la primera guerra israelí en la que tomé parte. En beneficio de la transparencia y de la integridad, creo que es importante compartirlos desde el principio con los lectores para mostrar abiertamente los fundamentos emocionales de mi aproximación intelectual a las mitologías de la tierra nacional, de los antiguos y ancestrales cementerios y de las grandes piedras talladas.

Recuerdos de una tierra ancestral

El 5 de junio de 1967 crucé la frontera entre Israel y Jordania en Jabel al-Radar, en las colinas de Jerusalén. Era un joven soldado que, como muchos otros israelíes, había sido reclutado para defender a mi país. Después de que hubiera anochecido

atravesamos silenciosa y cautelosamente los restos de la alambrada de espino. Los que habían pisado allí antes que nosotros habían tropezado con minas terrestres y las explosiones habían desgarrado la carne de sus cuerpos, arrojándola en todas las direcciones. Temblaba de miedo, con los dientes rechinando violentamente y la camiseta empapada de sudor pegada al cuerpo. Sin embargo, en mi aterrorizada imaginación, mientras mis piernas se movían automáticamente como partes de un robot, nunca me paré a pensar que aquella iba a ser mi primera salida al extranjero. Tenía dos años cuando llegué a Israel y a pesar de mis sueños de salir al extranjero y viajar por el mundo nunca tuve suficiente dinero para hacerlo; crecí en un barrio pobre de Jaffa y desde joven tuve que trabajar.

No tardé mucho en darme cuenta de que mi primer viaje fuera del país no iba a ser una aventura agradable: fui enviado directamente a Jerusalén para incorporarme a la batalla por la ciudad. Mi frustración creció cuando me di cuenta de que otros no consideraban que hubiéramos entrado en territorio «extranjero». Muchos de los soldados que me rodeaban consideraban que simplemente estaban cruzando la frontera del Estado de Israel *(Medinat Israel)* y entrando en la Tierra de Israel *(Eretz Israel).* Después de todo, nuestro antepasado Abraham había vagado entre Hebrón y Belén, no entre Tel Aviv y Netanya, y el rey David había conquistado y ensalzado a la ciudad de Jerusalén situada al este de la línea «verde» del armisticio, no a la próspera ciudad moderna situada al oeste. «¿Extranjero?», preguntaban los combatientes que avanzaban conmigo durante la cruenta batalla en torno al barrio de Abu Tor en Jerusalén. «¿De qué estás hablando? Esta es la verdadera tierra de tus antepasados.»

Mis compañeros de armas pensaban que habían entrado en un lugar que siempre les había pertenecido. Yo, por el contrario, sentía que había dejado atrás mi verdadero lugar. Después de todo había vivido en Israel casi toda mi vida y, asustado por la posibilidad de que me mataran, me preocupaba el que pudiera no regresar nunca. A pesar de que fui afortunado y con grandes esfuerzos regresé vivo a casa, el miedo a no volver nunca al lugar que había dejado atrás finalmente resultó acertado, aunque de una forma que en aquel momento nunca pude imaginar.

Al día siguiente de la batalla por Abu Tor, los que habíamos sobrevivido fuimos conducidos a visitar el Muro occidental. Con las armas cargadas caminábamos con cautela por las calles silenciosas. De vez en cuando veíamos fugaces imágenes de caras asustadas que aparecían momentáneamente en las ventanas para hurtar destellos del mundo exterior.

Una hora más tarde entramos en un callejón relativamente estrecho flanqueado a uno de sus lados por un imponente muro de piedras talladas. Esto era antes

de que las casas del barrio (el antiguo Mughrabi) fueran demolidas para hacer sitio a una enorme plaza que acomodara a los devotos de la «Discotel» (un juego de palabras con «discoteca» y *kotel,* el término hebreo para el Muro occidental), o de la «Discoteca de la presencia divina», como al profesor Yeshayahu Leibowitz le gustaba decir. Estábamos agotados y al límite; nuestros sucios uniformes todavía estaban manchados con la sangre de los muertos y heridos. Nuestra principal preocupación era encontrar un lugar donde orinar, ya que no podíamos detenernos en ninguno de los cafés abiertos o entrar en las casas de los aturdidos vecinos. Por respeto a los judíos practicantes que había entre nosotros nos aliviamos sobre las paredes de las casas que había por el camino. Esto nos permitió evitar la «profanación» del muro exterior del monte del Templo, el muro que Herodes y sus descendientes, aliados con los romanos, construyeron con enormes piedras en un empeño por exaltar su régimen tiránico.

Lleno de inquietud ante la pura inmensidad de las piedras talladas, me sentí pequeño y débil en su presencia. Muy probablemente este sentimiento también era producto del estrecho callejón y del miedo hacia unos habitantes que todavía ignoraban que pronto serían expulsados. En aquel momento yo sabía muy poco acerca del rey Herodes y del Muro occidental. Lo había visto dibujado en viejas postales de los libros de texto pero no había conocido a nadie que aspirara a visitarlo. Tampoco sabía que, de hecho, el muro no había sido parte del Templo y que ni siquiera había sido considerado sagrado durante la mayor parte de su existencia, al contrario que el monte del Templo que los judíos practicantes tienen prohibido visitar para evitar la contaminación con la impureza de la muerte[1].

Pero los agentes seculares de la cultura que buscaban recrear y reforzar la tradición por medio de la propaganda no dudaron antes de iniciar su asalto nacional sobre la historia. Como parte de su álbum de imágenes victoriosas seleccionaron una cuidadosa fotografía de tres combatientes (el del medio, el soldado «asquenazí» con la cabeza descubierta y el casco en la mano como si estuviera en la iglesia), con los ojos afligidos por dos mil años de anhelo por la poderosa muralla y los corazones exultantes por la «liberación» de la tierra de sus antepasados.

---

[1] El Muro occidental no es el muro del Templo del que se habla en el Midrash Rabbah, Cantar de los Cantares (2, 4). No era un muro interior sino una muralla de la ciudad, y por esa razón su nombre es equívoco. Se estableció como un lugar de oración hace relativamente poco tiempo, aparentemente durante el siglo XVII. Su importancia no puede compararse al antiguo y duradero carácter sagrado del monte del Templo (la plaza de la mezquita de Al-Aqsa), al que los judíos practicantes solo pueden acceder después de procurarse las cenizas de una vaquilla roja.

A partir de aquí cantamos sin parar «Jerusalén de oro» con inigualable devoción. La añoranza por la anexión, reflejada en la canción que Naomi Shemer compuso poco antes de que empezaran las luchas, desempeñó un papel instantáneo y extremadamente eficaz para hacer que la conquista de la ciudad oriental pareciera la realización natural de un antiguo derecho histórico. Todos aquellos que tomaron parte de la invasión de la Jerusalén árabe durante aquellos devastadores días de junio de 1967 saben que la letra de la canción, «los pozos habían perdido toda su agua / solitaria la plaza del mercado / el monte del Templo oscuro y desierto / allí en la Vieja Ciudad», aparte de ser una preparación psicológica para la guerra, no tenía ningún fundamento[2]. Sin embargo, pocos de nosotros, si es que hubo alguno, entendimos hasta qué punto la letra era realmente peligrosa e incluso antijudía. Pero cuando los vencidos son tan débiles, los exultantes vencedores no pierden tiempo en semejantes minucias. Ahora la población conquistada, sin voz, no solo estaba arrodillada ante nosotros sino que se había desvanecido en el sagrado paisaje de la ciudad eternamente judía; como si nunca hubiera existido.

Después de los combates, junto a otros diez soldados fui asignado a custodiar el Hotel Internacional que posteriormente fue judaizado y actualmente se conoce como Sheva Hakshatot (Siete Arcos). Este espectacular hotel fue construido cerca del antiguo cementerio judío en la cima del monte de los Olivos. Cuando telefoneé a mi padre, que entonces vivía en Tel Aviv, y le dije que estaba en el monte de los Olivos, él me recordó una vieja historia que se había trasmitido en nuestra familia pero que por falta de interés yo había olvidado por completo.

Justamente antes de su muerte, el abuelo de mi padre decidió abandonar su casa en Lodz, Polonia, y viajar a Jerusalén. No era sionista en absoluto sino más

---

[2] Como con el Muro occidental, había cosas que no sabía sobre esta canción tan estrechamente asociada con la Guerra de los Seis Días. Como muchos otros en aquel momento, no era consciente de que la melodía que tatareábamos estaba realmente tomada de la balada vasca «Pello Joxepe». Esto no es inusual. La mayor parte de la gente que canta «Hatikvah», el himno del movimiento sionista que fue adoptado como himno nacional del Estado de Israel, no es consciente de que esta melodía estaba tomada de un poema sinfónico de Smetana llamado «Vltava» (Mi patria) o «Die Moldau». Esto mismo sucede en relación a la bandera de Israel: la estrella de David no es un antiguo símbolo judío sino más bien un símbolo originario del subcontinente indio, donde diversas culturas religiosas y militares lo utilizaron ampliamente a lo largo de la historia. De este modo, las tradiciones nacionales a menudo son más un producto de la imitación y de la reproducción que de la originalidad y la inspiración. Sobre esto véase, E. Hobsbawm y T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition,* Cambridge, Cambridge University Press, 1983 [ed. cast.: *La invención de la tradición,* Barcelona, Crítica, 2002].

bien un judío ultraortodoxo. Por ello, junto a los billetes para el viaje, también se llevó una lápida. Como otros judíos devotos de la época no pretendía vivir en Sión sino ser enterrado en el monte de los Olivos. Según un Midrash del siglo XI, la resurrección de los muertos empezaría en esta elevada colina situada delante del monte Moriah, donde una vez estuvo el Templo. Mi anciano bisabuelo, cuyo nombre era Gutenberg, vendió todas sus posesiones e invirtió todo lo que tenía en el viaje, sin dejar ni un penique a sus hijos. Era un hombre egoísta, la clase de persona que siempre está empujando para aparecer en primera fila y por ello aspiraba a estar entre los primeros que resucitaran con la llegada del Mesías. Simplemente quería que su redención precediera a la de cualquier otro, y así es cómo llegó a ser el primer miembro de mi familia en ser enterrado en Sión.

Mi padre me sugirió que tratara de encontrar su tumba pero, a pesar de mi primera curiosidad, el fuerte calor del verano y el desalentador agotamiento que siguió al cese de la lucha me llevó a abandonar la idea. Además, circulaban rumores de que algunas de las viejas lápidas se habían utilizado para construir el hotel, o por lo menos como baldosas para pavimentar la carretera que ascendía hasta él. Aquella noche en el hotel, después de hablar con mi padre, me apoyé contra la pared que había detrás de mi cama e imaginé que estaba hecha de la lápida de mi egoísta bisabuelo. Embriagado por los deliciosos vinos que se almacenaban en el bar, me maravillé de la irónica y engañosa naturaleza de la historia: el que se me destinase a salvaguardar el hotel contra saqueadores judíos israelíes, que estaban convencidos de que todo su contenido pertenecía a los «liberadores» de Jerusalén, me convenció de que la redención de los muertos no se produciría en un futuro cercano.

Meses después de mi primer encuentro con el Muro occidental y el monte de los Olivos, me aventuré más en la «Tierra de Israel» donde sufrí una dramática experiencia que, en gran medida, determinó el resto de mi vida. Después de la guerra, durante mi primer viaje cumpliendo el servicio en la reserva, fui enviado a la vieja comisaría de policía a la entrada de Jericó, la primera ciudad de la Tierra de Israel que según antiguas leyendas fue conquistada por el «Pueblo de Israel» mediante el milagro del prolongado sonido de un cuerno de carnero. Mi experiencia en Jericó fue totalmente diferente a la de los espías que según la Biblia encontraron alojamiento en casa de una prostituta de nombre Rahab. Cuando llegué a la comisaría, los soldados que habían llegado antes que yo me dijeron que los refugiados palestinos de la Guerra de los Seis Días habían sido sistemáticamente tiroteados cuando por la noche intentaban regresar a sus hogares. Aquellos que cruzaban el río Jordán a la luz del día eran arrestados y uno o dos

días después devueltos al otro lado del río. Mi tarea era vigilar a los prisioneros, a los que se mantenía recluidos en una improvisada cárcel.

La noche de un viernes de septiembre de 1967 (recuerdo que era la noche anterior a mi cumpleaños), nos quedamos sin nuestros oficiales que se habían ido a Jerusalén en su noche libre. Un anciano palestino que había sido arrestado en la carretera llevando una gran suma en dólares americanos fue conducido a la sala de interrogatorios. Estando de guardia fuera del edificio me vi sorprendido por los aterradores gritos que venían del interior. Eché a correr y, subido a un cajón, vi a través de la ventana al prisionero atado a una silla mientras mis buenos amigos le golpeaban por todo el cuerpo y le quemaban los brazos con cigarrillos encendidos. Bajé del cajón, vomité y regresé a mi puesto asustado y temblando. Alrededor de una hora después, una camioneta con el cuerpo del «rico» anciano salía de la comisaría mientras mis amigos me decían que iban al río Jordán para librarse de él.

No sé si el maltratado cuerpo fue lanzado al río en el mismo punto donde los «hijos de Israel» cruzaron el Jordán cuando entraron en la tierra que el mismo Dios les había concedido. Y cabe suponer que mi bautismo en las realidades de la ocupación no se produjo en el lugar donde san Juan convirtió a los primeros «verdaderos hijos de Israel» y que la tradición cristiana sitúa al sur de Jericó. En cualquier caso, nunca pude entender por qué se había torturado al anciano; todavía no había aparecido el terrorismo palestino y nadie se había atrevido a ofrecer ninguna resistencia. Quizá fue por el dinero. O quizá la tortura y el asesinato banal habían sido simplemente producto del aburrimiento de una noche en que no había formas alternativas de entretenerse.

Solamente más tarde llegué a ver mi «bautismo» en Jericó como un momento decisivo en mi vida. No había tratado de evitar la tortura porque estaba demasiado asustado. Tampoco sé si lo hubiera podido hacer. De cualquier forma, no haberlo intentado es algo que me afectó durante años y, realmente, el hecho de que esté escribiendo sobre ello significa que todavía llevo el asesinato dentro de mí. Por encima de todo, el injustificable incidente me enseñó que el poder absoluto no solo corrompe totalmente, como señalaba Lord Acton, sino que trae consigo un intolerable sentido de propiedad sobre otra gente y, finalmente, sobre el lugar. No tengo ninguna duda de que mis antecesores, que vivieron una vida indefensa en la Zona de Asentamiento Autorizado de Europa Oriental, nunca pudieron imaginarse las acciones que perpetrarían sus descendientes en la Tierra Santa.

Durante mi segundo viaje del servicio en la reserva fui destinado de nuevo al valle del Jordán, esta vez durante el celebrado establecimiento de los primeros

asentamientos del Nahal[3]. Al amanecer del segundo día de mi estancia en el valle tomé parte en una inspección realizada por Rehavam Zeevi, más conocido como «Gandhi», que acababa de ser nombrado jefe del comando central. Esto fue antes de que su amigo, el ministro de Defensa Moshé Dayán, le regalara una leona que se convertiría en un símbolo de la presencia del ejército israelí en la Ribera occidental. El general israelí se plantó frente a nosotros con una pose digna del mismísimo general Patton[4] y nos dirigió un breve discurso. En aquel momento estaba algo soñoliento y no puedo recordar exactamente sus palabras, sin embargo, nunca olvidaré el momento en que alzó su mano señalando a las montañas del Jordán a nuestras espaldas y con entusiasmo nos arengó para que recordáramos que aquellas montañas también eran parte de la Tierra de Israel y que nuestros antepasados habían vivido allí, en Gilad y Bashan.

Unos cuantos soldados asintieron con la cabeza, otros se rieron, la mayoría quería volver a sus tiendas lo antes posible para dormir un poco más. Alguien bromeó diciendo que nuestro general debía ser un descendiente directo de esos antepasados que tres mil años antes habían vivido al este del río, y propuso que en su honor nos lanzáramos inmediatamente a liberar el territorio ocupado por los atrasados gentiles. No encontré gracioso el comentario. En vez de ello, la breve alocución del general actuó como un importante catalizador para el desarrollo de mi escepticismo hacia la memoria colectiva que se me había inculcado como alumno. Incluso entonces sabía que, de acuerdo con su lógica bíblica (por lo menos un tanto tendenciosa), Zeevi no estaba equivocado. El héroe del Palmach y futuro ministro del gobierno israelí siempre era franco y consistente en sus apasionadas opiniones sobre la patria. Su ceguera moral hacia aquellos que anteriormente habían estado viviendo en la «tierra de nuestros antepasados» y su indiferencia hacia la realidad que vivían, pronto llegó a ser compartida por muchos.

Como ya he señalado, yo sentía una poderosa sensación de conexión con la pequeña tierra donde crecí y donde por primera vez me enamoré, y con el paisaje urbano que había dado forma a mi carácter. Aunque nunca fui un verdadero sionista, me enseñaron a ver el país como un refugio en tiempos de necesidad para los desplazados y perseguidos judíos que no tenían otro sitio adónde ir. Como el historiador Isaac Deutscher, entendía el proceso histórico que condujo

---

[3] Un programa de las Fuerzas de Defensa de Israel que combina el servicio militar con el establecimiento de nuevos asentamientos agrícolas.

[4] O por lo menos digna del actor George C. Scott, que interpretó al conocido general estadounidense en la película de 1970 *Patton*.

a 1948 como la historia de un hombre que salta desesperado desde un edificio en llamas y hace daño a un paseante al aterrizar[5]. Sin embargo, en aquel momento era incapaz de prever los colosales cambios que llegarían a remodelar a Israel como consecuencia de su victoria militar y de su expansión territorial, unos cambios que no guardaban ninguna relación con el sufrimiento judío por las persecuciones y que ciertamente no se podían justificar con el sufrimiento del pasado. El resultado a largo plazo de esta victoria reforzó la visión pesimista de la historia como un escenario de continua inversión de papeles entre víctima y verdugo, ya que los perseguidos y desplazados a menudo emergen posteriormente como los dominantes y perseguidores.

No hay duda de que la transformación de la concepción israelí del espacio nacional desempeñó un significativo papel en la formación de la cultura nacional israelí a partir de 1967, aunque puede que no fuera verdaderamente decisiva. Después de 1948, la conciencia israelí se mostraba descontenta con el limitado territorio y las «estrechas caderas» del país. Este malestar surgió abiertamente después de la victoria militar en la guerra de 1956, cuando el primer ministro David Ben-Gurión consideró seriamente la posibilidad de anexionarse la península del Sinaí y la Franja de Gaza.

A pesar de este significativo pero fugaz episodio, el mito de la patria ancestral declinó significativamente después del establecimiento del Estado de Israel y no regresó con fuerza a la escena pública hasta la Guerra de los Seis Días, casi dos décadas después. Para muchos judeoisraelíes parecía que cualquier crítica de la conquista israelí de la Ciudad Vieja de Jerusalén y de las ciudades de Hebrón y Belén socavaría la legitimidad de la anterior conquista de Jaffa, Haifa, Acre y otros lugares comparativamente menos importantes dentro del mosaico sionista que conectaba con el mitológico pasado. Realmente, si aceptamos el «derecho histórico de los judíos a regresar a su patria», resulta difícil negar la aplicación de ese derecho al mismo corazón de la «antigua patria». ¿No estaban justificados mis camaradas de armas cuando sentían que no habíamos cruzado ninguna frontera? ¿No era esta la razón por la que en nuestras escuelas seculares habíamos estudiado la Biblia como una asignatura histórico-pedagógica independiente? En aquella época nunca imaginé que la línea del armisticio –la llamada Línea Verde– iba a desaparecer con tanta rapidez de los mapas elaborados por el Ministerio de Educación israelí, y que las futuras generaciones de israelíes iban a

---

[5] I. Deutscher, *The Non-Jewish Jew and Other Essays,* Londres, Oxford University Press, 1968, pp. 136-137 [ed. cast.: *Los judíos no judíos (y otros ensayos),* Madrid, Ayuso, 1971].

tener unas concepciones de las fronteras de la tierra de Israel tan diferentes a las mías. Simplemente no era consciente de que, tras su establecimiento, mi país no tenía otros límites que las fluidas y modulares regiones fronterizas que constantemente prometían la opción de expandirse.

Un ejemplo de mi ingenuidad política humanista fue el hecho de que nunca se me ocurrió que Israel se atrevería a anexionarse Jerusalén Este por decreto, a describir la medida invocando «una ciudad que está firmemente unida» (Salmos 122, 3) y al mismo tiempo que se negaría a otorgar los mismos derechos civiles a un tercio de los residentes de su «unida» capital, como sucede todavía en la actualidad. Nunca imaginé que sería testigo del asesinato de un primer ministro israelí porque el letal patriota que apretó el gatillo creía que estaba a punto de retirarse de «Judea y Samaria». Tampoco imaginé nunca que estaría viviendo en un país de locos cuyo ministro de Asuntos Exteriores, después de haber llegado al país a los veinte años, residiría fuera de los límites soberanos de Israel durante toda su permanencia en el cargo.

En aquel momento no tenía manera de saber que Israel lograría controlar durante décadas a una población palestina tan grande despojada de soberanía. Tampoco podía imaginar que, en su mayor parte, la elite intelectual del país aceptaría este proceso y que sus principales historiadores –mis futuros colegas– continuarían refiriéndose, de buena gana, a esta población como los «árabes de la Tierra de Israel»[6]. Nunca se me pasó por la cabeza que el control de Israel sobre el «otro» local no se ejercería mediante mecanismos de ciudadanía discriminatoria como el gobierno militar y la apropiación y judaización sionista-socialista de la tierra, como había sucedido dentro de las fronteras del «bueno y viejo» Israel anterior a 1967, sino más bien mediante la arrolladora negación de sus libertades y la explotación de los recursos naturales en beneficio de los pioneros colonos del «pueblo judío». Igualmente, nunca llegué a considerar la posibilidad de que Israel lograría asentar a más de medio millón de personas en los territorios recientemente ocupados. Que de formas complejas, conseguiría mantenerlas cerradas y aisladas frente a la población local que se vería despojada de sus elementales derechos humanos, subrayando desde el principio el carácter colonizador, etnocéntrico y segregacionista de toda la empresa nacional. En resumen, era totalmente inconsciente de que pasaría

---

[6] Un ejemplo típico se puede encontrar en la obra de Anita Shapira, que se refiere al traumático «encuentro con los árabes en la Tierra de Israel». A. Shapira, «From the *Palmach* Generation to the Candle Children: Changing Patterns in Israeli Identity», *Partisan Review* 67/4 (2000), pp. 622-634.

la mayor parte de mi vida viviendo puerta con puerta con un sofisticado y excepcional régimen de *apartheid* militar con el que el que el mundo «ilustrado», debido en parte a su conciencia culpable, se vería obligado a llegar a un compromiso y, en ausencia de cualquier otra opción, a apoyar.

Durante mi juventud nunca pude imaginarme una desesperada Intifada, la dura represión de dos levantamientos y el brutal terrorismo y contraterrorismo. Lo que es más importante, me llevó mucho tiempo comprender el poder de la concepción sionista de la Tierra de Israel en relación a la fragilidad cotidiana de lo israelí que todavía estaba en proceso de cristalizar, y llegar a comprender el simple hecho de que la forzada separación sionista de partes de su ancestral patria en 1948 solamente era temporal. Todavía no era un historiador de las culturas y de las ideas políticas; todavía no había empezado a considerar el papel y la influencia de las mitologías modernas en relación a la tierra, especialmente de aquellas que prosperan sobre la intoxicación causada por la combinación de un poder militar con una religión nacionalizada.

Derechos a una tierra ancestral

En 2008 publiqué la edición hebrea de mi libro *The Invention of the Jewish People,* un esfuerzo teórico por desmontar los supermitos históricos de los judíos como un pueblo errante en el exilio. El libro fue traducido a veinte idiomas y criticado por numerosos comentaristas sionistas hostiles. En un artículo, el historiador británico Simon Schama mantenía que el libro «no consigue romper la recordada conexión entre la tierra ancestral y la experiencia judía»[7]. Tengo que admitir que inicialmente me sorprendió la insinuación de que esa había sido mi intención. Sin embargo, cuando muchos otros estudiosos repitieron la afirmación de que mi objetivo había sido socavar el derecho de los judíos a su antigua patria, me di cuenta de que la declaración de Schama era un significativo y sintomático adelanto del ataque más amplio a mi trabajo.

Durante el tiempo que pasé escribiendo *The Invention of the Jewish People,* nunca pensé que, a comienzos del siglo XXI, tantos críticos darían un paso al frente para justificar la colonización sionista y el establecimiento del Estado de

[7] *The Invention of the Jewish People,* Londres, Verso, 2009 [ed. cast.: *La invención del pueblo judío,* Madrid, Akal, 2011]. Véase la crítica de Schama en el *Financial Times,* 13 de noviembre de 2009.

Israel invocando reclamaciones de tierras ancestrales, derechos históricos y anhelos nacionales que se remontaban a milenios. Estaba seguro de que las razones más importantes para el establecimiento del Estado de Israel se basarían en el trágico periodo que comenzaba a finales del siglo XIX durante el cual Europa expulsó a sus judíos y en determinado momento Estados Unidos cerró sus puertas a la emigración[8]. Pero pronto me di cuenta de que mi obra había estado desequilibrada en diversos aspectos. En cierta medida, el libro actual está concebido como un modesto añadido al anterior y pretende tanto precisar algunas cuestiones como rellenar algunas lagunas.

Sin embargo, debo empezar por aclarar que *The Invention of the Jewish People* no abordaba ni los lazos de los judíos con la ancestral «patria» judía ni sus derechos sobre ella, incluso aunque su contenido tuviera implicaciones directas sobre el tema. Mi propósito al escribirlo había sido principalmente utilizar las fuentes históricas e historiográficas para cuestionar el concepto etnocéntrico y ahistórico del esencialismo, así como el papel que ha desempeñado en definiciones pasadas y presentes del judaísmo y de la identidad judía. Aunque resulta completamente evidente que los judíos no son una raza pura, mucha gente –judeófobos y sionistas especialmente– todavía tienden a adoptar la idea equivocada de que la mayoría de los judíos pertenecen a un antiguo pueblo basado en una raza, a un *ethnos* eterno que encontró lugares de residencia entre otros pueblos y que en una etapa decisiva de la historia, cuando fueron expulsados por las sociedades que les albergaban, empezaron a regresar a su tierra ancestral.

Después de muchos siglos viviendo con la imagen de ser un «pueblo elegido» (lo que sirvió para conservar y reforzar su capacidad para soportar su constante humillación y persecución), después de casi dos mil años de insistencia cristiana en presentar a los judíos como los descendientes directos de los asesinos del hijo de Dios y, lo que es más importante, después de la aparición (junto a la tradicional hostilidad antijudía) de un nuevo antisemitismo que asignó a los judíos el papel de miembros de una raza extranjera y contaminante, no era una tarea fácil desmontar la desfamiliarización «étnica» de los judíos en las culturas europeas[9].

---

[8] Como resultado del establecimiento del Estado de Israel y de su consiguiente conflicto con el nacionalismo árabe, las comunidades judías de los países árabes también fueron desarraigadas de sus tierras natales; algunas fueron obligadas a emigrar a Israel y otras eligieron hacerlo.

[9] Elementos influyentes dentro del cristianismo encontraron difícil considerar al judaísmo como una legítima religión rival, y por el contrario prefirieron ver a sus seguidores como un grupo repulsivo con una ascendencia étnica compartida y una herencia de castigo divino. La cristalización inicial de un pueblo moderno formado por una gran población de habla *yiddish* en

Intentando hacerlo, mi anterior libro partía de una premisa básica: una unidad humana de origen plural, cuyos miembros están unidos por un tejido común que carece de cualquier componente cultural secular –una unidad a la que uno se puede unir, incluso siendo ateo, no por medio de forjar una conexión lingüística o cultural con sus miembros sino únicamente mediante la conversión religiosa– no puede ser considerada bajo ningún criterio un pueblo o un grupo étnico (este último es un concepto que floreció en los círculos académicos después de la quiebra del término «raza»).

Si queremos ser coherentes y lógicos con nuestro entendimiento del término «pueblo» –como se utiliza en casos como el «pueblo francés», el «pueblo estadounidense», el «pueblo vietnamita», o incluso el «pueblo israelí»– entonces referirse a un «pueblo judío» es tan extraño como hablar de un «pueblo budista», un «pueblo evangélico», o un «pueblo baha'i». Un destino común de portadores de una creencia compartida unidos por una cierta solidaridad no les convierte en un pueblo o en una nación. Incluso aunque la sociedad humana esté formada por una colección de complejas experiencias multifacéticas vinculadas entre sí que desafían todos los intentos de formularla en términos matemáticos, no obstante debemos hacer cuanto esté a nuestro alcance por emplear mecanismos precisos de conceptualización. Desde los comienzos de la era moderna, los «pueblos» han sido conceptualizados como grupos en posesión de una cultura unificadora (que incluye elementos como una gastronomía, un lenguaje hablado y una música). Sin embargo, a pesar de su gran singularidad, a lo largo de toda la historia los judíos han estado caracterizados «solamente» por una diferente cultura de la religión (que incluye elementos comunes como un lenguaje sagrado no hablado, rituales y ceremonias).

No obstante, muchos de mis críticos –que no casualmente son todos eruditos declaradamente seculares– permanecieron firmes en su definición de la judería histórica y de sus descendientes de los tiempos modernos como un pueblo, si bien no un pueblo elegido, sí uno excepcional, único e inmune a la comparación. Semejante postura solo se podía mantener si se proporcionaba a las masas una imagen mitológica del exilio de un pueblo que aparentemente se produjo en el siglo I a.C., a pesar del hecho de que la elite académica era bien consciente de que realmente nunca hubo semejante exilio durante aquel periodo en cuestión.

Europa Oriental –un núcleo que justamente estaba empezando a surgir cuando fue brutalmente eliminado durante el siglo XX– también desempeñó un papel indirecto en facilitar esta equivocada conceptualización de un «pueblo judío» de alcance mundial.

Por esta razón no ha habido ni un solo libro de investigación sobre el forzado desarraigo del «pueblo judío»[10].

Además de esta efectiva tecnología para la preservación y difusión de un formativo mito histórico, también era necesario: 1) borrar, de una manera aparentemente no intencionada, cualquier recuerdo del judaísmo como una religión dinámica y proselitizadora por lo menos entre el siglo II a.C. y el siglo VIII d.C.; 2) ignorar la existencia de muchos reinos judaizados que surgieron y florecieron en diversas regiones geográficas a lo largo de la historia[11]; 3) eliminar de la memoria colectiva el enorme número de personas que se convirtieron al judaísmo bajo el dominio de estos reinos judaizados y que proporcionaron los fundamentos históricos para la mayoría de las comunidades judías del mundo y 4) minimizar las declaraciones de los primeros sionistas –especialmente las de David Ben-Gurión, padre fundador del Estado de Israel[12]– que sabían bien que nunca se había producido un exilio y que por ello consideraban a la mayoría de los campesinos del territorio como los auténticos descendientes de los antiguos hebreos.

Los más desesperados y peligrosos defensores de esta postura etnocéntrica buscaron una identidad genética común a todos los descendientes de judíos del mundo para diferenciarlos así de las poblaciones entre las que vivían. Rechazando negligencias, estos pseudocientíficos reunieron jirones de datos dirigidos a corroborar suposiciones que sugerían la existencia de una antigua raza. Después de que el antisemitismo «científico» hubiera fracasado en su deplorable intento por localizar la singularidad de los judíos en su sangre y en otros atributos internos, fuimos testigos de la aparición de una pervertida esperanza nacionalista judía de que quizá el ADN podría servir como una sólida prueba

[10] La leyenda del masivo desplazamiento de los judíos realizado por los romanos se relaciona con el exilio en Babilonia al que se refiere la Biblia. Sin embargo, también tiene fuentes cristianas, y parece haberse originado con la profecía de castigo articulada por Jesús en el Nuevo Testamento: «Habrá una gran calamidad sobre la tierra e ira contra este pueblo. Caerán bajo la espada y serán llevados prisioneros a todas las naciones (Lucas 21, 23-24)».

[11] Concretamente me estoy refiriendo al reino de Adiabene en Mesopotamia, al de los himyaritas del sudoeste de Arabia, al de Dahyā al-Kāhina del norte de África, al de Semien en África del sudeste, al de Kodungallur en el sudeste del continente indio, y al gran imperio jázaro del sudeste de Rusia. No nos debe sorprender que no seamos capaces de encontrar un solo estudio comparativo que intente explorar la fascinante judaización de estos reinos y el destino de sus numerosos súbditos.

[12] Un ejemplo se encuentra en el artículo de D. Ben-Gurión de 1917, «Clarifying the Origins of the *Felahs*», en D. Ben-Gurión, *We and Our Neighbors,* Tel Aviv, Davar Press, 1931, pp. 13-25 (en hebreo).

de un emigrante *ethnos* judío de origen común que finalmente llegaba hasta a la Tierra de Israel[13].

Aunque de ninguna manera sea la única, la razón fundamental de esta inflexible posición –que solo me quedó parcialmente clara en el transcurso de escritura de este libro– es simple: de acuerdo con un implícito consenso entre todas las concepciones ilustradas del mundo, todos los pueblos poseen el derecho a la propiedad colectiva del territorio concreto en el que viven y del que generan un medio de vida. A ninguna comunidad religiosa con una variada afiliación dispersa entre diferentes continentes se le concedió nunca semejante derecho de posesión.

Para mí, esta básica lógica histórico-legal no era evidente desde el principio. Durante mi infancia y el final de mi adolescencia, siendo un típico producto del sistema educativo israelí, creía sin asomo de duda en la existencia de un pueblo judío virtualmente eterno. Igual que había estado equivocadamente seguro de que la Biblia era un libro de historia y que el Éxodo de Egipto había sucedido realmente, en mi ignorancia estaba convencido de que el «pueblo judío» había sido desarraigado por la fuerza de su tierra natal después de la destrucción del Templo, como se afirma de manera tan oficial en el documento de proclamación del Estado de Israel.

Pero al mismo tiempo, mi padre me había criado de acuerdo con un código moral universalista basado en la sensibilidad hacia la justicia histórica. Por ello, nunca se me ocurrió pensar que mi «exiliado pueblo» tuviera el derecho de propiedad nacional sobre un territorio en el que no había vivido durante dos mil años, mientras que la población que había estado viviendo allí continuamente durante muchos siglos no pudiera disfrutar de semejante derecho. Por definición, todos los derechos están basados en sistemas éticos que sirven como un fundamento que se requiere que otros reconozcan. Desde mi punto de vista, solamente el acuerdo de la población local con el «regreso judío» le podía haber concedido un derecho histórico que tuviera legitimidad moral. En mi inocencia juvenil, creía que una tierra pertenecía ante todo a sus habitantes permanentes, cuyos lugares de residencia estaban situados dentro de sus fronteras y que vivían y morían sobre su suelo, no a aquellos que lo dominaban o trataban de controlarlo a distancia.

En 1917, por ejemplo, cuando el colonialista protestante y ministro de Asuntos Exteriores británico Arthur James Balfour prometió a Lionel Walter Roths-

---

[13] Sobre este tema véase S. Sand, *The Invention of the Jewish People,* cit., pp. 272-280 [ed. cast.: *La invención del pueblo judío,* cit., pp. 291-300].

child un hogar nacional para los judíos, a pesar de su gran generosidad no propuso establecerlo en Escocia, su lugar de nacimiento. De hecho, este Ciro de los tiempos modernos fue coherente en su actitud hacia los judíos. En 1905, como primer ministro de Gran Bretaña, trabajó incansablemente para promulgar una rigurosa legislación antiemigración dirigida principalmente a evitar que entraran en Gran Bretaña los emigrantes judíos que huían de los pogromos de Europa del Este[14]. A pesar de ello, después de la Biblia, la Declaración Balfour está considerada como la más decisiva fuente de legitimidad moral y política del derecho de los judíos a la «Tierra de Israel».

En cualquier caso, siempre me pareció que un intento sincero de organizar el mundo tal y como estaba organizado hace cientos o miles de años significaría la inyección de una violenta y engañosa locura en el sistema global de relaciones internacionales. ¿Habría alguien que apoyaría una reclamación árabe para establecerse en la península Ibérica y establecer un Estado musulmán simplemente porque sus antepasados fueron expulsados de la región durante la Reconquista? ¿Por qué los descendientes de los puritanos que siglos atrás fueron obligados a abandonar Inglaterra no intentan regresar en masa a la tierra de sus antepasados para establecer el reino celestial? ¿Apoyaría cualquier persona en su sano juicio las reclamaciones de los nativos americanos para asumir la posesión territorial de Manhattan y expulsar a sus habitantes blancos, negros, asiáticos y latinos? Y algo un tanto más reciente, ¿estamos obligados a ayudar a los serbios a regresar a Kosovo y recuperar el control sobre la región debido a la heroica batalla sagrada de 1389, o porque los cristianos ortodoxos que hablaban un dialecto serbio constituyeron una decisiva mayoría de la población local solamente hace doscientos años? Bajo esta óptica podemos imaginar fácilmente una marcha de locos iniciada por la afirmación y el reconocimiento de incontables «antiguos derechos» que nos enviaría de vuelta a las profundidades de la historia y sembraría el caos generalizado.

Nunca llegué a aceptar como evidente la idea de los derechos históricos de los judíos a la Tierra Prometida. Cuando me convertí en un universitario y estudié la cronología de la historia humana que siguió a la invención de la escritura, el «regreso judío» –después de más de dieciocho siglos– me parecía que era un ilusorio salto en el tiempo. Para mí, no se diferenciaba en lo fundamental del mito que acompañaba al asentamiento de los cristianos puritanos en América del Norte o

[14] Véase el capítulo titulado «The Other Arthur Balfour», en B. Klug, *Being Jewish and Doing Justice,* Londres, Vallentine Mitchell, 2011, pp. 199-210.

de los afrikáners en Sudáfrica, que imaginaban que la tierra conquistada era la tierra de Canaán concedida por Dios a los verdaderos hijos de Israel[15].

Sobre esta base mi conclusión era que el «regreso» sionista era, por encima de todo, una invención dirigida a suscitar la simpatía de Occidente –especialmente de la comunidad cristiana protestante que propuso la idea antes que los sionistas– para justificar una nueva empresa de asentamiento; una invención que había demostrado su eficacia. En virtud de la lógica nacional que subyacía en ella, semejante iniciativa resultaría necesariamente perjudicial para una débil población indígena. Después de todo, los sionistas que desembarcaron en el puerto de Jaffa no lo hicieron con las mismas intenciones que albergaban los perseguidos judíos que desembarcaron en Londres o Nueva York, es decir, vivir juntos en simbiosis con sus nuevos vecinos, los anteriores habitantes de sus nuevos entornos. Desde el principio, los sionistas aspiraban a establecer un Estado judío soberano en el territorio de Palestina, donde la gran mayoría de la población era árabe[16]. En ningún caso se podía realizar semejante programa de asentamiento nacional sin empujar finalmente fuera del territorio a una considerable parte de la población local.

Como ya he indicado, después de muchos años estudiando Historia no creía ni en la pasada existencia de un pueblo judío exiliado de su tierra, ni en la premisa de que los judíos descienden originalmente de la antigua tierra de Judea. No puede dudarse del llamativo parecido que hay entre los judíos yemeníes y los musulmanes yemeníes, entre los judíos del norte de África y la población indígena bereber de la región, entre los judíos etíopes y sus vecinos africanos, entre los judíos de Cochin y los demás habitantes del suroeste de India, o entre los judíos de Europa del Este y las tribus turcas y eslavas que habitaban el Cáucaso y el sureste de Rusia. Para consternación de los antisemitas, los judíos nunca fueron un *ethnos* extranjero de invasores sino más bien una población autóctona cuyos ancestros, en su mayor parte, se convirtieron al judaísmo antes de la llegada del cristianismo o del islam[17].

---

[15] Una discusión sobre las tierras prometidas de los puritanos y los afrikáners se encuentra en A. D. Smith, *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity,* Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 137-144.

[16] Incluso las facciones sionistas que en ocasiones propusieron planes federativos lo hicieron por razones pragmáticas, principalmente para facilitar la creación de una mayoría judía, y no buscaban la integración con la población local.

[17] Virtualmente todos los grupos religiosos mencionados evolucionaron en las zonas gobernadas por los reinos judaizados mencionados en la n. 11. Por ejemplo, véanse las afirmaciones

Estoy igualmente convencido de que el sionismo no logró crear una nación judía mundial sino más bien «solamente» una nación israelí, una nación cuya existencia desafortunadamente continúa negando. Ante todo, el nacionalismo representa la aspiración de la gente, o por lo menos su voluntad y acuerdo, para vivir juntos bajo una soberanía política independiente de acuerdo con una única cultura secular. Sin embargo, la mayoría de las personas por todo el mundo que se catalogan a sí mismas como judías –incluso aquellas que, por diversas razones, expresan su solidaridad con el autodeclarado «Estado judío»– prefieren no vivir en Israel y no hacen ningún esfuerzo por emigrar al país y vivir con otros israelíes dentro de los términos de la cultura nacional. Realmente, los prosionistas que hay entre ellos encuentran bastante cómodo vivir como ciudadanos de sus propios Estados-nación y continuar teniendo una parte inmanente en las ricas vidas culturales de esas naciones, al mismo tiempo que reivindican derechos históricos sobre la «tierra ancestral» que creen suya para toda la eternidad.

No obstante, para evitar cualquier malentendido entre mis lectores, vuelvo a hacer hincapié en que: 1) nunca he cuestionado, ni lo hago actualmente, el derecho de los judeoisraelíes de los tiempos modernos a vivir en un Estado de Israel abierto e inclusivo que pertenezca a todos sus ciudadanos y 2) nunca he negado, ni niego ahora, la existencia de fuertes y viejos lazos religiosos entre los creyentes de la fe judía y Sión, su ciudad santa. Tampoco estos dos puntos preliminares de clarificación están causal o moralmente relacionados entre sí de ninguna manera vinculante.

En primer lugar, en la medida en que yo mismo puedo juzgar la cuestión, creo que mi aproximación política al conflicto siempre ha sido pragmática y realista: si a nosotros nos incumbe el rectificar acontecimientos del pasado, y si hay imperativos morales que nos obligan a reconocer la tragedia y destrucción que hemos causado a otros (y a pagar un elevado precio en el futuro a aquellos que se convirtieron en refugiados), retroceder en el tiempo solo puede acabar en nuevas tragedias. El asentamiento sionista en la región creó no solo una explotadora elite colonial sino también una sociedad, una cultura y un pueblo cuyo traslado es inimaginable. Por ello, todas las objeciones al derecho a la existencia de un Estado israelí basado en la igualdad civil y política de todos sus habitantes –ya

---

de M. Bloch, uno de los grandes historiadores del siglo XX, en su libro *L'étrange défaite,* París, Gallimard, 1990, p. 31 [ed. cast.: *La extraña derrota,* Barcelona, Crítica, 2002] y de R. Aron en *Mémoires. 50 ans de réflexion politique,* París, Julliard, 1983, pp. 502-503 [ed. cast.: *Memorias. Medio siglo de reflexión política,* Barcelona, RBA, 2013].

procedan de musulmanes radicales que mantienen que el país debe ser borrado de la faz de la tierra, o de sionistas que ciegamente insisten en considerarlo como el Estado de la judería mundial– no son solo una anacrónica locura sino una receta para otra catástrofe en la región.

En segundo lugar, mientras que la política es un escenario de dolorosos compromisos, los estudios históricos deben estar tan libres de compromiso como sea posible. Siempre he mantenido que el anhelo espiritual por la tierra de la promesa divina era un eje central de identidad para las comunidades judías y una circunstancia elemental para entenderlas. Sin embargo, esta fuerte añoranza por la Jerusalén celestial en las almas de minorías religiosas humilladas y oprimidas era principalmente un anhelo metafísico por la redención, no por piedras o paisajes. En cualquier caso, la conexión religiosa de un grupo con un centro sagrado no le concede modernos derechos de propiedad sobre algunos o todos los lugares en cuestión.

A pesar de las muchas diferencias, este principio es tan verdadero para otros casos en la historia como lo es para el caso de los judíos. Los cruzados no tenían ningún derecho histórico para conquistar la Tierra Santa a pesar de sus fuertes lazos religiosos con ella, del largo periodo de tiempo que pasaron allí y de la gran cantidad de sangre que derramaron en su nombre. Tampoco los templarios –que hablaban un dialecto germano meridional, se identificaban a sí mismos como un pueblo elegido y, a mediados del siglo XIX, creían que heredarían la Tierra Prometida– se ganaron semejante privilegio. Incluso las masas de peregrinos cristianos, que también marcharon a Palestina durante el siglo XIX y se aferraron a ella con tanto fervor, normalmente nunca soñaron en convertirse en los señores de la tierra. Del mismo modo, podemos estar seguros de que las decenas de miles de judíos que en los últimos años han peregrinado a la tumba del rabino Najman de Breslov, en la ciudad ucraniana de Uman, no reclaman ser los amos de la ciudad. (Dicho sea de paso, el rabino Najman, un fundador del judaísmo jasídico que peregrinó a Sion en 1799 durante la corta ocupación de la región por parte de Napoleón Bonaparte, no la consideró su propiedad nacional sino más bien un punto focal de la desbordante energía del Creador. Por ello para él era lógico regresar modestamente a su país de nacimiento, donde finalmente murió y fue enterrado con gran ceremonia.)

Pero cuando Simon Schama, como otros historiadores prosionistas, se refiere a la «recordada conexión entre la tierra ancestral y la experiencia judía», lo que hace es negar a la conciencia judía la reflexiva consideración que se merece. En realidad Schama se está refiriendo a la memoria sionista y a sus propias experien-

cias extremadamente personales como sionista anglosajón. Para ilustrar este punto no tenemos que ir más allá de la introducción de su fascinante libro *Landscape and Memory,* donde cuenta su experiencia recogiendo fondos para plantar árboles en Israel cuando era un niño que asistía a la escuela judía en Londres:

> Los árboles eran nuestros representantes de los emigrantes, los bosques, nuestras plantaciones. Y aunque asumíamos que un bosque de pinos era más bonito que una colina desolada por rebaños de cabras y ovejas, nunca estábamos totalmente seguros de para qué eran los árboles. Lo que sabíamos era que un bosque enraizado era el paisaje opuesto a un lugar de arena a la deriva, de rocas desnudas y polvo rojo diseminado por los vientos. Si la Diáspora era arena, ¿qué debía ser Israel si no un bosque, arraigado y alto?[18].

Por el momento ignoremos el sintomático desprecio de Schama hacia las ruinas de muchos pueblos árabes (con sus huertos de naranjas, sus macizos de cactus *sabr* y los olivares que los rodeaban) sobre los cuales se plantaron los árboles de la Fundación Nacional Judía y cuya sombra los ocultó de la vista. Schama sabe mejor que la mayoría que los bosques profundamente enraizados en el terreno siempre han sido un tema esencial de las políticas de la identidad nacionalista romántica en Europa del Este. Su tendencia a olvidar que en toda la rica tradición judía la reforestación y la plantación de árboles nunca se consideró una solución a la «arena a la deriva» del exilio, es típica de los textos sionistas.

Por decirlo una vez más, la Tierra Prometida era, sin duda, un objeto de anhelo judío y de la memoria colectiva judía, pero la tradicional conexión judía con la zona nunca asumió la forma de una aspiración de masas por la propiedad colectiva de una patria nacional. La «Tierra de Israel» de los autores sionistas e israelíes no tiene ninguna semejanza con la Tierra Santa de mis verdaderos antepasados (como opuestos a los antepasados mitológicos), cuyos orígenes y vidas estaban incrustados en la cultura *yiddish* de Europa del Este. Al igual que los judíos de Egipto, del norte de África y del Creciente Fértil, sus corazones rebosaban de un profundo respeto y de un sentido de duelo hacia el lugar que, para ellos, era el más importante y sagrado de los lugares. Sin embargo, por muy exaltado que estuviera este lugar por todo el mundo –durante los muchos siglos que pasaron después de su conversión– no hicieron ningún esfuerzo por volver a establecerse allí. Según la mayoría de las figuras rabínicamente educadas cuyos

---

[18] S. Schama, *Landscape and Memory,* Londres, Fontana Press, 1995, pp. 5-6.

escritos han sobrevivido al paso del tiempo, «el Señor dio y el Señor se lo llevó» (Job 1, 21) y solamente cuando Dios enviara al Mesías, el orden cósmico de las cosas cambiaría. Solamente con la llegada del redentor se reunirían los vivos y los muertos en la Jerusalén eterna. Para la mayoría, el apresurar la salvación colectiva se consideraba una trasgresión severamente castigada; para otros, la Tierra Santa era principalmente una noción alegórica, intangible, no era un lugar territorial concreto sino un estado espiritual interno. Esta realidad quizá donde mejor se reflejó fue en la reacción del rabinato judío –tanto tradicional, ultraortodoxo, reformista como liberal– al nacimiento del movimiento sionista[19].

La historia tal como la definimos se ocupa no solo de un mundo de ideas, sino también de la acción humana tal y como se manifiesta en el tiempo y en el espacio. Las masas humanas del remoto pasado no dejaron detrás material escrito, y sabemos muy poco sobre la manera en que sus creencias, imaginación y emociones guiaron sus acciones colectivas e individuales. Sin embargo, el modo en que se enfrentaron a las crisis nos hace entender un poco mejor sus prioridades y decisiones.

Cuando los grupos judíos fueron expulsados de sus lugares de residencia durante las campañas de persecución religiosa, no buscaron refugiarse en su tierra sagrada, sino que dirigieron todos sus esfuerzos para reubicarse en otros lugares más acogedores (como en el caso de la expulsión española). Y cuando dentro del Imperio ruso empezaron a producirse los malévolos y violentos pogromos protonacionalistas –y una población cada vez más secular emprendió su camino, llena de esperanza, hacia nuevas tierras– solamente un minúsculo grupo marginal, imbuido de una moderna ideología nacionalista, imaginó una «nueva/vieja» patria y puso rumbo a Palestina[20].

Esto también fue cierto tanto antes como después del atroz genocidio nazi. De hecho, fue la negativa de Estados Unidos, entre la legislación antiemigración de 1924 y el año 1948, a aceptar a las víctimas de la persecución judeófoba euro-

---

[19] A pesar de la existencia de varias concepciones más relacionadas con la «tierra», que (no por casualidad) estaban entre las más etnocéntricas, el goteo de peregrinos y la pequeña minoría de emigrantes tanto de Europa como de Oriente Próximo confirman la tendencia de las masas judías, de la elite judía y de los líderes judíos a abstenerse de emigrar a Sión.

[20] Las masas de asimilacionistas –desde los israelíes liberales a los socialistas internacionales– no fueron los únicos en tener problemas para entender la esencia de la nueva conexión pseudorreligiosa sionista con la Tierra Santa. El Bund, el movimiento seminacionalista más extendido entre la población *yiddish* de Europa del Este, también estaba asombrado por el esfuerzo para espolear la emigración judía hacia Oriente Próximo.

pea lo que permitió a los responsables de tomar decisiones a canalizar un número algo mayor de judíos hacia Oriente Próximo. Sin esta severa política antiemigratoria resulta dudoso que hubiera podido establecerse el Estado de Israel.

Karl Marx señaló una vez, parafraseando a Hegel, que la historia se repite a sí misma: la primera vez como tragedia, la segunda como farsa. A principios de la década de 1980 el presidente de Estados Unidos, Ronald Reagan, decidió permitir que los refugiados del régimen soviético emigraran a Estados Unidos, un ofrecimiento recibido con una abrumadora demanda. En respuesta, el gobierno israelí presionó para cerrar por cualquier medio las puertas a la emigración a Estados Unidos. Debido a que los emigrantes continuaban eligiendo Estados Unidos y no Oriente Próximo como su destino preferido, Israel colaboró con el dirigente rumano Nicolae Ceauşescu para limitar sus posibilidades de elección. A cambio de pagos a los órganos de seguridad de Ceauşescu y al corrupto régimen comunista de Rumanía, más de un millón de emigrantes soviéticos fueron encaminados hacia su «Estado nacional», un destino que ellos no habían elegido y en el que no querían vivir[21].

No sé si a los padres o a los abuelos de Schama se les dio la oportunidad de regresar a la «tierra de sus antepasados» en Oriente Próximo. En cualquier caso, como la gran mayoría de los emigrantes, también ellos eligieron emigrar hacia Occidente y continuar soportando los tormentos de la «Diáspora». También estoy seguro de que el propio Simon Schama pudo haber emigrado a su «antigua tierra natal» en cualquier momento que hubiera querido, pero prefirió utilizar árboles emigrantes como representantes y dejar que fueran los judíos que no podían obtener la entrada en Gran Bretaña o en Estados Unidos los que emigraran a la Tierra de Israel. Eso recuerda un viejo chiste *yiddish* que define a un sionista como un judío que pide dinero a otro judío para donarlo a otro tercer judío para que este último realice la *aliyah* a la Tierra de Israel. Es un chiste que actualmente se puede aplicar más que nunca, y una cuestión a la que regresaré a lo largo del libro.

En resumen, los judíos no fueron exiliados a la fuerza de la tierra de Judea en el siglo I d.C., y no «regresaron» a la Palestina del siglo XX, y posteriormente a Israel, por voluntad propia. El papel del historiador es profetizar el pasado, no el futuro, y soy plenamente consciente del riesgo que tomo lanzando la hipótesis de

[21] Sobre esta cínica forma de sionismo, véase la entrevista con Yaakov Kedmi, antiguo director de la agencia de espionaje Nativ, que confirma que «a los ojos de los judíos soviéticos, la opción no israelí –EEUU, Canadá, Australia e incluso Alemania– será siempre preferible a la opción israelí», *Yedioth Aharonot,* 15 de abril de 2011 (en hebreo).

que el mito del exilio y del regreso –un tema tan caliente durante el siglo XX debido al antisemitismo que impulsó el nacionalismo de la era– podría enfriarse durante el siglo XXI. Sin embargo, eso solo será posible si el Estado de Israel cambia su política y pone fin a las acciones y prácticas que levantan la judeofobia de su letargo y aseguran al mundo nuevos episodios de horror.

Los nombres de una tierra ancestral

Un objetivo de este libro es recorrer los caminos que condujeron a la invención de la «Tierra de Israel» como un espacio territorial cambiante sometido al dominio del «pueblo judío», un pueblo que –como he argumentado aquí brevemente y de forma más extendida en otras partes– también fue inventado a través de un proceso de construcción ideológica[22]. Sin embargo, antes de empezar mi viaje teórico a las profundidades de la misteriosa tierra que se ha mostrado tan fascinante para Occidente, primero tengo que llamar la atención del lector sobre el sistema conceptual en el que ha quedado incrustada esta tierra. Como es común en otras lenguas nacionales, el caso sionista contiene sus propias manipulaciones semánticas, repletas de anacronismos que frustran cualquier discurso crítico.

En esta breve introducción me ocupo de un destacado ejemplo de este problemático léxico histórico. Durante muchos años el término «Tierra de Israel» –que no se corresponde y nunca lo ha hecho con el territorio soberano del Estado de Israel– se ha utilizado ampliamente para referirse al área entre el mar Mediterráneo y el río Jordán y, en el pasado reciente, también para incluir grandes zonas situadas al este del mismo río. Durante más de un siglo, este fluido término ha servido de instrumento de navegación y fuente de motivación para la imaginación territorial del sionismo. Para aquellos que no viven con el lenguaje hebreo, resulta difícil entender por completo el peso que lleva este término y su influencia sobre la conciencia israelí. Desde los libros de texto de las escuelas hasta las disertaciones doctorales, desde la gran literatura a la historiografía aca-

---

[22] Tres obras que se relacionan con el tema de este libro, pero que en su mayor parte ofrecen perspectivas y conclusiones diferentes, son las de J.-C. Attias y E. Benbassa, *Israël imaginaire,* París, Flammarion, 1998; E. Schweid, *Homeland and a Land of Promise,* Tel Aviv, Am Oved, 1979 (en hebreo); e Y. Eliaz, *Land/Text: The Christian Roots of Zionism,* Tel Aviv, Resling, 2008 (en hebreo).

démica, desde la canción y la poesía a la geografía política, este término continúa sirviendo como un código que unifica las sensibilidades políticas y las ramas de la producción cultural en Israel[23].

Las estanterías de las librerías y de las bibliotecas universitarias de Israel tienen incontables volúmenes sobre temas como «la prehistórica Tierra de Israel», «la Tierra de Israel bajo el dominio de los cruzados» y «la Tierra de Israel bajo la ocupación árabe». En las ediciones hebreas de libros extranjeros la palabra «Palestina» se sustituye sistemáticamente por las palabras *Eretz Israel* (la Tierra de Israel). Incluso cuando se traduce al hebreo la obra de importantes figuras sionistas como Theodor Herzl, Max Nordau, Ber Borochov y muchos otros –que, como la mayoría de sus partidarios, utilizaban el término estándar de «Palestine» (o *Palestina,* la forma latina utilizada en muchas lenguas europeas del momento)– este apelativo siempre se convierte en «la Tierra de Israel». Semejante políticas del lenguaje algunas veces acaba en divertidos absurdos como, por ejemplo, cuando los ingenuos lectores hebreos no entienden por qué durante el debate de principios del siglo XX dentro del movimiento sionista sobre el establecimiento de un Estado judío en Uganda en vez de en Palestina, a los oponentes al plan se les denominaba «palestinocéntricos».

Algunos historiadores prosionistas también intentan incorporar el término a otras lenguas. También aquí un destacado ejemplo es Simon Schama. Su libro conmemorativo de la empresa de colonización de la familia Rothschild lleva por título, *Two Rothschilds and the Land of Israel*[24], a pesar del hecho de que durante el periodo histórico en cuestión el nombre de Palestina lo utilizaban habitualmente no solo todas las lenguas europeas sino también todos los protagonistas judíos de los que habla en su libro. El historiador británico-estadounidense Bernard Lewis, otro leal defensor de la empresa sionista, va incluso más lejos en un artículo de investigación en el que intenta utilizar lo menos posible el término «Palestina» haciendo la siguiente declaración: «Los judíos llamaron al país *Eretz*

---

[23] El término también se utiliza en forma adjetivada en el hebreo moderno, por ejemplo, una «experiencia de la Tierra de Israel» (como opuesta a la experiencia israelí), «poesía de la Tierra de Israel», un «paisaje de la Tierra de Israel», etc. Con los años, algunas universidades israelíes han establecido departamentos separados, dedicados a las disciplinas de la Historia y la Geografía, cuyo programa presta una atención exclusiva a los «Estudios de la Tierra de Israel». Para apoyar la legitimidad ideológica de esta pedagogía, véase Y. Ben-Arieh, «The Land of Israel as a Subject of Historical-Geographic Study», en *A Land Reflected in Its Past,* Jerusalén, Magnes, 2001, pp. 5-26 (en hebreo).

[24] S. Schama, *Two Rothschilds and the Land of Israel,* Londres, Collins, 1978.

Israel, la Tierra de Israel, y utilizaron los nombres de Israel y Judea para designar los dos reinos en los que se dividió el país después de la muerte del rey Salomón»[25].

No sorprende que los judeoisraelíes estén seguros de la naturaleza inequívoca, eterna, de esta designación de titularidad, una designación que no deja dudas en cuanto a la propiedad, tanto en la teoría como en la práctica, y que se considera que ha sido dominante desde la misma promesa divina. Como ya he sostenido en otros lugares de una manera algo diferente, más que los hebreoparlantes piensen por medio del mito de la «Tierra de Israel», la mitológica Tierra de Israel se contempla a sí misma a través de ellos y, al hacerlo, esculpe una imagen del espacio nacional con implicaciones políticas y morales de las que no siempre podemos ser conscientes[26]. El hecho que desde el establecimiento del Estado de Israel en 1948 no haya habido una correspondencia territorial entre la Tierra de Israel y el territorio soberano del Estado de Israel proporciona una buena idea de la mentalidad geopolítica y de la conciencia de las fronteras (o de la ausencia de la misma) que son típicas de la mayoría de los judeoisraelíes.

La historia puede ser irónica, especialmente respecto a la invención de tradiciones en general y de las tradiciones del lenguaje en particular. Poca gente ha notado, o está dispuesta a reconocer, que la Tierra de Israel de los textos bíblicos no incluía a Jerusalén, Hebrón, Belén o sus áreas circundantes sino solo a Samaria y un número de zonas adyacentes; en otras palabras, no incluía a la tierra del reino septentrional de Israel.

Debido a que nunca existió un reino unido que comprendiera tanto a la antigua Judea como a Israel, tampoco surgió un nombre hebreo que unificara semejante territorio. En consecuencia, todos los textos bíblicos empleaban para la región el mismo nombre faraónico: la tierra de Canaán[27]. En el libro del Génesis, Dios hace la siguiente promesa a Abraham, el primer converso al judaísmo: «Yo te daré a ti y

---

[25] B. Lewis, «Palestine: On the History and Geography of a Name», *The International History Review* II, 1 (1980), p. 1.

[26] S. Sand, *The Words and the Land: Israeli Intellectuals and the Nationalist Myth,* Los Ángeles, Semiotext(e), 2011, pp. 119-128.

[27] Sobre la no existencia de un reino unido, véase I. Finkelstein y N. A. Silberman, *The Bible Unearthed,* Nueva York, Touchstone, 2002, pp. 123-168 [ed. cast.: *La Biblia desenterrada,* Madrid, Siglo XXI de España, 2003]. La «tierra de Canaán» aparece en fuentes mesopotamicas y especialmente egipcias. En una ocasión en el libro del Génesis, Canaán aparece como la «tierra de los hebreos (40, 15). El malestar nacionalista judío con el nombre bíblico de la región desembocó en esfuerzos por «corregir» de alguna manera los textos escritos. Véase Y. Aharoni, *The Land of Israel in Biblical Times: A Historical Geography,* Jerusalén, Bialik, 1962, pp. 1-30 (en hebreo).

a tu posteridad la tierra en que andas como peregrino, toda la tierra de Canaán, en posesión perpetua» (17, 8). Y en el mismo tono paternal, alentador, más tarde ordena a Moisés: «Sube a este monte de Abarim, al monte Nebo, que está en la tierra de Moab frente a Jericó, y mira la tierra de Canaán» (Deuteronomio 32, 49). De esta manera, el popular nombre aparece en cincuenta y siete versos.

Jerusalén, al contrario, siempre estuvo situada dentro de la tierra de Judea y esta designación geopolítica, que echó raíces como resultado del establecimiento del pequeño reino de la casa de David, aparece en veinticuatro ocasiones. Ninguno de los autores de los libros de la Biblia llegó a soñar con llamar «Tierra de Israel» al territorio alrededor de la ciudad de Dios. Por esta razón, en el libro segundo de las Crónicas se relata que «derribó los altares y las imágenes de Ashera, y quebró y desmenuzó las esculturas, y destruyó todos los ídolos por toda la tierra de Israel. Entonces volvió a Jerusalén» (34, 7). La tierra de Israel, conocida por haber sido morada de muchos más pecadores que la tierra de Judea, aparece en once versos más, la mayoría con connotaciones bastante poco favorecedoras. Finalmente, la concepción espacial básica expresada por los autores de la Biblia es coherente con otras fuentes del periodo antiguo. En ningún texto o hallazgo arqueológico encontramos que se utilice el término «Tierra de Israel» para referirse a una región geográfica definida.

Esta generalización también es aplicable al periodo histórico ampliado que se conoce en la historiografía israelí como el periodo del Segundo Templo. De acuerdo con todas las fuentes textuales a nuestra disposición, ni la triunfante rebelión asmonea de los años 167-160 a.C. ni la fracasada rebelión zelote de los años 66-73 d.C. se produjeron en la «Tierra de Israel». Es inútil buscar el término en los libros primero y segundo de los Macabeos ni en los otros libros no canónicos[28]; tampoco en los ensayos filosóficos de Filón de Alejandría ni en los escritos históricos de Flavio Josefo. Durante los numerosos años en que existió alguna forma de reino judío –ya fuera un reino soberano o que estuviera bajo la protección de otros– esta denominación nunca se utilizó para referirse al territorio entre el mar Mediterráneo y el río Jordán.

Los nombres de las regiones y de los países cambian con el tiempo, y algunas veces es habitual referirse a tierras antiguas utilizando nombres que les fueron asignados en momentos posteriores de la historia. Sin embargo, esta costumbre lingüística se ha practicado habitualmente solo en ausencia de otros nombres

[28] El libro de Tobit, que parece que fue escrito a comienzos del siglo II a.C., contiene y utiliza el término «Tierra de Israel» para referirse al territorio del reino de Israel (14, 6).

conocidos y aceptables para los lugares en cuestión. Por ejemplo, todos sabemos que Hammurabi no gobernó sobre la eterna tierra de Iraq, sino sobre Babilonia y que Julio César no conquistó la gran tierra de Francia, sino la Galia. Sin embargo, pocos israelíes son conscientes de que David, hijo de Jesé, y el rey Josías gobernaron en un lugar conocido como Canaán o Judea, y que el suicidio en grupo de Masada no se produjo en la Tierra de Israel.

Sin embargo, este problemático pasado semántico no ha preocupado a los académicos israelíes que regularmente reproducen este anacronismo lingüístico sin restricciones ni dudas. Con un raro candor, su posición científico-nacionalista la resumía Yehuda Elitzur, un destacado estudioso de la Biblia y de la geografía histórica de la Universidad de Bar-Ilan:

> De acuerdo con nuestra concepción, nuestra relación con la Tierra de Israel no debería equipararse simplemente a la relación de otros pueblos con sus tierras natales. Las diferencias no son difíciles de percibir. Israel era Israel incluso antes de que entrara en la Tierra. Israel era Israel muchas generaciones después de que partiera a la Diáspora, y la tierra permaneció siendo la Tierra de Israel incluso en su devastación. No sucede lo mismo con otras naciones. La gente es inglesa por el hecho de que vive en Inglaterra, e Inglaterra es Inglaterra porque está habitada por ingleses. En una o dos generaciones, los ingleses que abandonan Inglaterra dejan de ser ingleses. Y si Inglaterra se vaciara de ingleses dejaría de ser Inglaterra. Lo mismo sucede con todas las demás naciones[29].

Igual que el «pueblo judío» se considera un *ethnos* eterno, la «Tierra de Israel» se considera como una esencia, tan inmutable como su nombre. En todas las interpretaciones de los libros de la Biblia y de los textos del periodo del Segundo Templo mencionados anteriormente, la Tierra de Israel se describe como un territorio definido, estable y reconocido.

Los siguientes ejemplos son ilustrativos de todo esto. En una nueva traducción hebrea de calidad del segundo libro de los Macabeos publicada en 2004, el término «Tierra de Israel» aparece 156 veces en la introducción y en las notas de pie de página, mientras que los propios asmoneos no se enteraron de que estaban encabezando una rebelión dentro de un territorio que tuviera ese nombre. Un historiador de la Universidad Hebrea de Jerusalén daba un salto similar pu-

---

[29] Y. Elitzur, «The Land of Israel in Biblical Thought», en Y. Shaviv, *Eretz Nakhala,* Jerusalén, World Mizrachi Center, 1977, p. 22 (en hebreo).

blicando un trabajo académico bajo el título *The Land of Israel as a Political Concept in Hasmonean Literature* [La Tierra de Israel como concepto político en la literatura asmonea], incluso aunque ese concepto no existiera en el periodo en cuestión. Este mito geopolítico se ha mostrado tan dominante en los últimos años que los editores de los escritos de Flavio Josefo han llegado incluso a incorporar el término «Tierra de Israel» a la traducción de los propios textos[30].

En realidad, el término «Tierra de Israel», como uno de los muchos nombres de la región –algunos de los cuales como la Tierra Santa, la Tierra de Canaán, la Tierra de Sión o la Tierra de la Gacela no estaban menos aceptados por la tradición judía– fue una posterior invención cristiana y rabínica que de ninguna manera tenía una naturaleza política sino teológica. Realmente, podemos suponer con cautela que el nombre apareció por primera vez en el Nuevo Testamento en el Evangelio de Mateo. Claramente, si la suposición de que este texto cristiano fue escrito alrededor de finales del siglo I d.C. es correcta, entonces la utilización puede considerarse innovadora: «Pero cuando Herodes murió, un ángel del Señor apareció en sueños a José en Egipto y le dijo: "Levántate, toma al niño y a su madre, y vete a tierra de Israel, porque han muerto los que buscaban la muerte del niño". Así que él se levantó cogió al niño y a su madre y marchó a la tierra de Israel» (Mateo 2, 19-21).

Esta única y aislada utilización del término «Tierra de Israel» para referirse al área que rodea Jerusalén es inusual ya que la mayoría de los libros del Nuevo Testamento utilizan «Tierra de Judea»[31]. La aparición del nuevo término puede haber procedido de los primeros cristianos, que se referían a sí mismos no como judíos sino como hijos de Israel, y no podemos descartar la posibilidad de que la «Tierra de Israel» fuera insertada en el antiguo texto en una fecha muy posterior.

El término «Tierra de Israel» echó raíces en el judaísmo solamente después de la destrucción del Templo, cuando el monoteísmo judío mostraba signos de declive por toda la región mediterránea como consecuencia de las tres fallidas revueltas antipaganas. Hay que esperar hasta el siglo II d.C. –cuando la tierra de Judea se convirtió en Palestina por decreto romano y un importante segmento de la población empezó a convertirse al cristianismo– para encontrar las primeras vacilantes apariciones del término «Tierra de Israel» en la Mishná y en el

---

[30] *The Second Book of Maccabees,* «Introduction», traducción y comentario de U. Rappaport, Jerusalén, Yad Izhak Ben-Zvi, 2004 (en hebreo); D. Mendels, *The Land of Israel as a Political Concept in Hasmonean Literature,* Tubinga, Mohr, 1987. Véase por ejemplo, *History of the Jewish War against the Romans,* Varsovia, Stybel, 1923, Libro II, 4; 1, y 1-15; 6. Una traducción más reciente se encuentra en Libro VII, 3, 3, Ramat Gan, Masadeh, 1968, p. 376 (en hebreo).

[31] Véase por ejemplo Marcos 1, 5, Juan 3, 22 y 7, 1, Actas 26, 20 y Romanos 15, 31.

Talmud. Esta denominación lingüística también puede haber surgido de un profundo temor a la creciente fuerza del centro judío de Babilonia y a su cada vez mayor atractivo para los intelectuales de Judea.

Sin embargo, como se indicaba anteriormente, la encarnación cristiana o rabínica del término no es idéntica en significado al término tal y como se empleó durante la era del nacionalismo en el contexto de la conexión judía con el territorio. Como los conceptos antiguos y medievales de «pueblo de Israel», «pueblo elegido», «pueblo cristiano» y «pueblo de Dios» –que significaban algo totalmente diferente a lo que se considera actualmente un pueblo moderno– tampoco los conceptos bíblicos de «Tierra Prometida» y «Tierra Santa» de las tradiciones judía y cristiana guardan ningún parecido con la patria sionista. La Tierra Prometida por Dios abarcaba la mitad de Oriente Próximo, desde el Nilo al Éufrates, mientras que las más limitadas fronteras religiosas de la Tierra de Israel en el Talmud siempre delimitaban solamente pequeñas zonas, no contiguas, a las que se asignaba diverso grado de santidad. En ninguna parte de la larga y diversa tradición del pensamiento judío se concebían estas divisiones como fronteras de una soberanía política.

Solamente a principios del siglo XX, después de años en el crisol protestante, el concepto teológico de «Tierra de Israel» finalmente se convirtió y se refinó en un concepto claramente geonacional. El sionismo colonizador tomó prestado el término de la tradición rabínica en parte para desplazar al término «Palestina» que, como hemos visto, estaba generalizado no solo en toda Europa, sino también entre la primera generación de dirigentes sionistas. En el nuevo lenguaje de los colonos, la Tierra de Israel se convirtió en el nombre exclusivo de la región[32].

Esta ingeniería lingüística –parte de la construcción de la memoria etnocéntrica que más tarde implicaría la hebreización de los nombres de regiones, barrios, calles, montañas y riberas de ríos– permitió a la memoria nacionalista judía dar su asombroso salto en el tiempo pasando por encima de la larga historia no judía del territorio[33]. Sin embargo, mucho más importante para nuestra discusión es el he-

---

[32] Incluso la canción «Hatikva», escrita a finales de la década de 1880 todavía privilegiaba el término «Tierra de Sión» sobre el de «Tierra de Israel». Todos los demás nombres judíos para la región se perdieron y desaparecieron de la cultura del discurso nacional.

[33] David Ben-Gurión explicaba en 1949 la racionalidad que se encontraba detrás de este esfuerzo: «Estamos obligados a retirar los nombres árabes por razones de Estado. Igual que no reconocemos la propiedad árabe de la tierra, tampoco reconocemos su propiedad espiritual ni sus nombres». Citado en M. Benvenisti, *Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land since 1948,* Berkeley, University of California Press, 2000, p. 14.

cho de que esta designación territorial, que ni incluía ni tenía relación con la gran mayoría de la población de ese territorio, rápidamente facilitó el considerar a esa mayoría como una colección de subarrendatarios o de habitantes temporales que vivían en una tierra que no les pertenecía. La utilización del término «Tierra de Israel» desempeñó un papel para dar forma a la imagen ampliamente difundida de una tierra vacía, de una «tierra sin un pueblo» eternamente asignada para «un pueblo sin una tierra». El examen crítico de esta dominante pero falsa imagen, que de hecho fue formulada por un cristiano evangélico, nos permite entender mejor la evolución del problema de los refugiados durante la guerra de 1948 y el renacer de la empresa de asentamiento después de la guerra de 1967.

Mi principal objetivo en este libro es desmontar el concepto del «derecho histórico» judío sobre la Tierra de Israel y sus asociadas narrativas nacionalistas, cuyo único propósito era establecer la legitimidad moral para apropiarse del territorio. Desde esta perspectiva, el libro es un esfuerzo para criticar la historiografía oficial del *establishment* sionista israelí y, en el proceso, trazar las implicaciones de la influyente revolución paradigmática sionista dentro de un judaísmo que gradualmente se está atrofiando. Desde el principio, la rebelión del nacionalismo judío contra la religión judía implicó un constante aumento de la instrumentalización de las palabras, valores, símbolos, festividades y rituales de esta última. Desde el inicio de su empresa de asentamiento, el sionismo secular necesitaba una vestimenta formal religiosa, tanto para conservar y fortalecer las fronteras del *ethnos* como para situar e identificar las fronteras de su «tierra ancestral». La expansión territorial de Israel, junto a la desaparición de la visión socialista sionista, hicieron que esta vestimenta formal fuera todavía más esencial, reforzando hacia finales del siglo XX el estatus de los componentes ideológicos etnorreligiosos de Israel dentro del gobierno y de los militares.

Pero no debemos engañarnos por este proceso relativamente reciente. Fue la nacionalización de Dios, no su muerte, la que levantó el velo sagrado de la tierra transformándola en el suelo sobre el cual la nueva nación empezó a caminar y a construir de la forma que consideró conveniente. Si para el judaísmo lo opuesto al exilio metafísico era sobre todo la salvación mesiánica, que incluía la conexión espiritual con el lugar aunque careciera de cualquier reclamación concreta sobre él, para el sionismo lo opuesto al imaginado exilio se traducía en la agresiva redención de la tierra mediante la creación de una patria geográfica, física, moderna. Sin embargo, la ausencia de fronteras permanentes hace que esta patria sea peligrosa tanto para sus habitantes como para sus vecinos.

I

Construir patrias: ¿imperativo biológico o propiedad nacional?

¿Qué es un país? Un país es un pedazo de tierra rodeado por todas partes por fronteras, normalmente no naturales. Los ingleses están muriendo por Inglaterra, los estadounidenses por Estados Unidos, los alemanes por Alemania, los rusos por Rusia. Ahora hay cincuenta o sesenta países luchando en esta guerra. Con tantos países no todos pueden ser merecedores de morir por ellos.

Joseph Heller, *Catch-22,* 1961

Las «fronteras externas» del estado tienen que convertirse en «fronteras internas» o –lo que viene a ser lo mismo– las fronteras externas tienen que imaginarse constantemente como una proyección y protección de una personalidad colectiva interna que cada uno de nosotros lleva dentro de sí mismo, y que nos permite habitar el espacio del estado como un lugar en el que siempre nos hemos sentido –y siempre nos sentiremos– como en casa.

Étienne Balibar, «The Nation Form: History and Ideology», en *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities,* 1988

Las discusiones teóricas sobre las naciones y el nacionalismo que se produjeron a finales del siglo XX y comienzos del XXI dedicaron solo una atención marginal a la construcción de las patrias modernas. El espacio territorial, el *hardware* en el que una nación actualiza su propia soberanía, no recibía la misma consideración académica que el *software,* las relaciones entre cultura y soberanía política o el papel de los mitos históricos para formar la entidad nacional. No obstante, igual que los proyectos de construcción de naciones no pueden desarrollarse sin un mecanismo político o un pasado histórico inventado, también exigen una

imaginación geofísica del territorio que proporcione un respaldo y sirva de constante foco de nostálgica memoria.

¿Qué es una patria? ¿Es el lugar por el que «es dulce y adecuado» morir, como una vez dijo Horacio? Durante los dos últimos siglos este conocido adagio lo han citado muchos devotos del nacionalismo[1], aunque con un significado diferente al que le daba el ilustre poeta romano del siglo I a.C.

Debido a que muchos de los términos que utilizamos actualmente se derivan de antiguas lenguas, resulta difícil diferenciar la sustancia mental del pasado de las sensibilidades modernas del presente. Toda conceptualización histórica que se emprende sin un meticuloso esfuerzo historiográfico se expone a caer en el anacronismo. El concepto de «patria» es un ejemplo de ello; como ya hemos señalado, aunque el concepto existe en muchas otras lenguas no lleva siempre el mismo equipaje moral.

En los dialectos griegos más antiguos, encontramos el término *patria* (πατρίδα) y algo más tarde *patris* (πατρίς), que se abrió camino en el latín antiguo como *patria*. Derivado del nombre «padre» *(pater),* el término dejó su huella en un cierto número de lenguas europeas, como la *patria* italiana, española y portuguesa, la *patrie* francesa, y encarnaciones en otras lenguas todas ellas derivadas de la antigua lengua de los romanos. El significado del término latino dio origen a la *fatherland* inglesa, a la *vaterland* alemana y a la holandesa *vaderland*. Sin embargo, algunos sinónimos basan su concepción de patria en el concepto de madre, como la inglesa *motherland,* o en el concepto de hogar, como la inglesa *homeland,* la alemana *heimat,* y la *yiddish heimland* (היימלַנד). En árabe, al contrario, el término *watan* (وطن) está etimológicamente relacionado con el concepto de propiedad o herencia.

Los estudiosos sionistas que diseñaron la moderna lengua hebrea –cuya lengua materna era habitualmente el ruso (y/o el *yiddish*)– adoptaron el término *moledet* (מולדת) de la Biblia siguiendo aparentemente el ejemplo de la rusa *rodina* (Родина) que significa algo más cercano al lugar de nacimiento o al origen familiar. *Rodina* es de alguna manera similar a la alemana *heimat* y sus ecos de

---

[1] «Dulce et decorum est pro patria mori.» Horacio, *Odas* 3.2, en *Odes and Epodes,* Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library), 2004, pp. 144-145. Estos versos fueron escritos entre los años 23 y 13 a.C. En su encarnación sionista, el mismo sentimiento fue expresado utilizando las palabras «es bueno morir por nuestro país», que fueron atribuidas a Josef Trumpeldor, un precursor colono judío que fue asesinado en 1920 en un enfrentamiento con árabes locales. Como Trumpeldor había estudiado latín en su juventud, pudo de hecho haber citado a Horacio justo antes de su muerte.

añoranza romántica (y quizá sexual) parecen haber sido coherentes con la conexión sionista con la mitológica patria judía[2].

En cualquier caso, el concepto de patria que se abrió camino desde el Mediterráneo antiguo a través de la Europa medieval hasta llegar al umbral de la era moderna, está asociado con diversos significados que habitualmente no se corresponden con la manera en que ha sido entendido desde el auge del nacionalismo. Pero antes de entrar de lleno en materia, primero debemos reconocer y librarnos a nosotros mismos de unas cuantas ideas preconcebidas, ampliamente difundidas, respecto a la relación entre los seres humanos y los espacios territoriales en los que habitan.

La patria, ¿un espacio vital natural?

En 1966 el antropólogo Robert Ardrey lanzó una pequeña bomba sociobiológica que, en aquel momento, tuvo unas reverberaciones sorprendentemente potentes entre una franja relativamente amplia de lectores. Su libro *The Territorial Imperative: A Personal Inquiry into the Animal Origins of Property and Nations*[3], se proponía desafiar nuestra manera de pensar sobre el territorio, las fronteras y el espacio de vida. Para cualquiera que hasta entonces hubiera creído que defender un hogar, un pueblo o una patria era el producto de intereses conscientes y del desarrollo cultural histórico, Ardrey buscaba demostrar que el espacio definido y la conciencia de las fronteras están profundamente inculcados en la biología y la evolución. Mantenía que los seres humanos tienen un impulso instintivo que les lleva a apropiarse de territorios y a defenderlos por todos los medios necesarios, y que este impulso hereditario dicta la manera en que todas las criaturas vivientes se comportan bajo diferentes condiciones.

Después de extensas observaciones de una variedad de animales, Ardrey llegó a la conclusión de que incluso aunque no todas las especies son territoriales, muchas sí lo son. Entre animales de diferentes especies, el territorialismo es un instinto congénito que se desarrolló a través de la mutación y la selección natu-

[2] Sobre la relación entre el término ruso *rodina* y el término alemán *heimat,* véase P. Bickle, *Heimat: A Critical Theory of the German Idea of Homeland,* Nueva York, Camden House, 2002, pp. 2-3.

[3] R. Ardrey, *The Territorial Imperative: A Personal Inquiry into the Animal Origins of Property and Nations,* Nueva York, Atheneum, 1970.

ral. La meticulosa investigación empírica mostraba que los animales territoriales lanzan feroces ataques contra los intrusos que penetran en su espacio vital, especialmente contra los de su misma especie. Los conflictos entre machos en un espacio dado, que anteriormente los estudiosos consideraban que reflejaban la competencia sobre las hembras, eran realmente brutales competiciones por la propiedad. Mucho más sorprendente era el hallazgo de Ardrey de que el control del territorio imbuye a los que lo controlan unas energías que no poseen los extraños que intentan penetrar en él. Entre la mayoría de las especies, hay «alguna clase de reconocimiento universal de los derechos territoriales» que condiciona y guía todos los sistemas de relaciones de poder entre ellas.

¿Por qué los animales necesitan territorio, pregunta Ardrey? De las muchas razones, las dos más importantes son: 1) los animales seleccionan áreas específicas donde pueden mantener su existencia material mediante el acceso a la comida y al agua, y 2) el territorio sirve de cojín defensivo y protección contra los depredadores enemigos. Estas primarias necesidades espaciales están enraizadas en el largo proceso de desarrollo evolutivo y se convirtieron en parte de la herencia genética de los «territorialistas». Esta herencia natural produce una conciencia de las fronteras y proporciona las bases para los rebaños y las escuelas. La necesidad de los animales de defender su espacio vital impulsa su socialización colectiva, y el grupo unificado resultante entra en conflicto con otros grupos de la misma especie.

Si Ardrey se hubiera limitado a una explicación del comportamiento animal, su estudio hubiera recibido mucha menos atención y hubiera quedado como un tema de debate entre expertos en etología, a pesar de sus considerables habilidades retóricas y su colorido lenguaje[4]. Sin embargo, sus objetivos teóricos y sus conclusiones eran mucho más ambiciosos. Yendo más allá de las premisas empíricas dentro del campo de la zoología, también buscó entender las «reglas del juego» del comportamiento humano tal y como han sido trasmitidas a través de generaciones. Exponer la dimensión territorial del mundo de los seres vivos, pensaba, nos permitiría entender mejor las naciones del mundo y sus conflictos a lo largo de la historia. Sobre esta base llegó a una tajante conclusión:

> si defendemos el derecho a nuestra tierra o la soberanía de nuestro país, lo hacemos por razones que no se diferencian, que no son menos innatas ni menos inex-

---

[4] Sobre esto véase G. Gorer, «Ardrey on Human Nature: Animals, Nations, Imperatives», en A. Montagu (ed.), *Man and Aggression,* Londres, Oxford University Press, 1973, pp. 165-167.

> tirpables que las de los animales inferiores. El perro que te ladra detrás de la valla de su amo actúa por un motivo idéntico al de su amo cuando levantó la valla[5].

Por lo tanto, las aspiraciones territoriales de los seres humanos son manifestaciones de un antiguo imperativo biológico que da forma a los aspectos más elementales del comportamiento humano. Sin embargo, Ardrey va incluso más lejos al mantener que «el lazo entre un hombre y el suelo sobre el que camina es más fuerte que su lazo con la mujer con la que duerme», una afirmación que corrobora la pregunta retórica, «¿cuántos hombres que murieron por su país has conocido a lo largo de tu vida? ¿Y cuántos que lo hicieran por una mujer?»[6].

Esta declaración final no deja ninguna duda sobre la identidad generacional de su autor. Como estadounidense nacido en 1908, y por ello un niño durante la Primera Guerra Mundial y el periodo posterior, Ardrey era bastante consciente de las víctimas de la guerra. Como adulto conoció a muchos miembros de la generación de la Segunda Guerra Mundial y fue testigo de las guerras de Corea y del Vietnam. Escrito a principios de la Guerra del Vietnam, su libro plasma aspectos significativos de la situación internacional en la década de 1960. El proceso de descolonización que comenzó después de la Segunda Guerra Mundial aumentó en más del doble los «territorios nacionales» existentes. Aunque la Primera Guerra Mundial fue seguida por el establecimiento de una oleada de nuevas naciones, el proceso alcanzó su culminación con el auge de los estados del llamado «Tercer Mundo». Además, las guerras de liberación nacional libradas en lugares como India, China, Argelia y Kenia dibujaban un panorama de lucha global dirigida a la adquisición de territorios nacionales independientes definidos. Al final de la lucha, la propagación del sentimiento nacionalista fuera de las fronteras de Occidente proporcionó al mundo una amplia diversidad de países y lo decoró con cerca de doscientas coloridas banderas nacionales.

La imaginación científica de la sociobiología habitualmente pone la historia patas arriba. Como el resto de las ciencias sociales, la sociobiología acaba adaptando su terminología para que encaje en subproductos conceptuales de procesos sociales y políticos observados por sus practicantes en el transcurso de sus vidas. Sin embargo, habitualmente los sociobiólogos no son conscientes de que en la historia los últimos acontecimientos normalmente proporcionan una mejor explicación de los primeros acontecimientos que a la inversa. Estos investigadores de la

[5] R. Ardrey, *Territorial Imperative,* cit., p. 5.

[6] *Ibid.,* pp. 6-7.

naturaleza toman prestados la mayoría de sus términos de la experiencia social y los adaptan a la tarea de entender mejor el entorno de vida que están estudiando. A continuación redirigen su enfoque sobre la sociedad humana e intentan entenderla mejor utilizando la terminología y las imágenes del mundo natural, que originalmente fueron tomadas prestadas de la conceptualización que acompaña y está producida por procesos históricos. Se puede observar, por ejemplo, cómo las guerras nacionalistas por un territorio libradas en la década de 1940, y las arduas luchas por patrias nacionales libradas entre finales de la década de 1940 y la década de 1960, fueron consideradas catalizadoras de procesos evolutivos genéticamente arraigados en la mayoría de las criaturas vivientes.

A pesar de las significativas diferencias entre los dos, el determinismo biológico de la sociobiología guarda cierto parecido con el igualmente conocido enfoque del determinismo geográfico desarrollado por el geógrafo y etnógrafo alemán Friedrich Ratzel y, más tarde, por Karl Haushofer y otros. Aunque Ratzel no acuñó el término «geopolítica», no obstante está considerado uno de sus fundadores. También fue uno de los primeros en incorporar firmemente a la geografía política una sofisticada consideración de las condiciones biológicas. Aunque contrario a las simples teorías raciales, sin embargo creía que los pueblos inferiores estaban obligados a apoyar a las naciones civilizadas avanzadas y que a través de ese contacto también ellos podían alcanzar la madurez cultural y espiritual.

Como antiguo estudiante de zoología convertido en un tenaz defensor de las teorías darwinistas, Ratzel estaba convencido de que una nación era un cuerpo orgánico cuyo desarrollo requería un constante cambio de sus fronteras territoriales. Igual que la piel de todas las criaturas vivientes se estira a medida que estas crecen, las patrias también se expanden y deben necesariamente extender sus fronteras (aunque también pueden contraerse y dejar de existir). «Una nación no permanece inmóvil durante generaciones sobre el mismo pedazo de tierra», declaraba Ratzel. «Tiene que expandirse porque está creciendo»[7]. Aunque creía que la expansión dependía de la actividad cultural y no necesariamente de la actividad agresiva, Ratzel fue el primero en acuñar la frase «espacio vital» *(lebensraum).*

Karl Haushofer fue un paso más allá desarrollando una teoría del espacio de vida nacional; no era casualidad que su campo de investigación, la geopolítica, se hiciera popular entre las dos guerras mundiales en la territorialmente frustrada Alemania. Esta profesión académica, que tenía muchos paladines en Gran

---

[7] Citado en D. T. Murphy, *The Heroic Earth: Geopolitical Thought in Weimar Germany, 1918-1933,* Ohio, Kent State University Press, 1997, p. 9

Bretaña, Estados Unidos e incluso antes en Escandinavia, buscaba explicar las relaciones de poder internacionales sobre la base de modelos de procesos naturales. La sed por el espacio vino a desempeñar un papel fundamental en el aparato teórico dirigido a proporcionar una explicación general de la intensificación de las tensiones entre Estados-nación en el siglo XX.

La lógica geopolítica mantenía que toda nación en proceso de consolidación y crecimiento demográfico estaba necesitada de espacio vital, es decir, de la expansión de la patria original. Debido a que Alemania tenía un área territorial per cápita más pequeña que los países que la rodeaban, tenía el derecho nacional e histórico a expandirse por encima de sus fronteras. La expansión debería supuestamente producirse sobre regiones económicamente más débiles que eran, o habían sido, el hogar de una población «étnica» alemana[8].

La tardía entrada de Alemania en la carrera colonialista que empezó a finales del siglo XIX también proporcionó un entorno apropiado para que prosperaran las teorías populares del «espacio vital». Los alemanes se sentían marginados por la división de los botines territoriales de las superpotencias imperialistas y enormemente frustrados por los términos del acuerdo de paz que la nación se había visto obligada a aceptar al final de la Primera Guerra Mundial. En este contexto, de acuerdo con las tesis anteriormente mencionadas, tenía que fortalecerse territorialmente de conformidad con la ley natural que controlaba las relaciones entre naciones a lo largo de la historia. Inicialmente, los geógrafos no alemanes se mostraron entusiasmados ante el proyecto.

Pero cuando la ley natural se basa completamente en el origen étnico y en la tierra, surge un vínculo extremadamente volátil entre geopolítica y etnocentrismo. En consecuencia, la situación de Alemania pronto explotó. La influencia de Haushofer y sus colegas sobre Hitler y su régimen no tuvo la misma importancia que lo eficazmente que le sirvieron, aunque fuera indirectamente, al proporcionar al *Führer* legitimidad ideológica para su insaciable deseo de conquista. Después de la derrota militar de los nazis, sus teorías fueron «científicamente» erradicadas[9]. Las populares teorías de Ardrey también fueron rápidamente olvidadas y, aunque las explicaciones sociobiológicas periódicamente ganarían una mayor

[8] Sobre Haushofer, véase *ibid.,* pp. 106-110.

[9] A la geopolítica le llevó algún tiempo recuperarse de su experiencia bajo el dominio nazi, pero en la década de 1970 ya había sido reintroducida como un legítimo campo de estudio. Véase D. Newman, «Geopolitics Renaissant: Territory, Sovereignty and the World Political Map», en D. Newman (ed.), *Boundaries, Territory and Postmodernity,* Londres, F. Cass, 1999, pp. 1-5.

atención, su aplicación a la evolución de las patrias continuó desvaneciéndose. A pesar del atractivo del análisis de Ardrey, la etología finalmente se alejó del estricto determinismo que caracterizó sus enfoques y los de algunos de sus colegas sobre el comportamiento territorial[10].

En primer lugar se hizo evidente que los primates más cercanos a los seres humanos –chimpancés, gorilas, algunos babuinos– no son «territorialistas» en absoluto, y que el comportamiento de los animales frente a su entorno es mucho más variado de lo que puede sugerir el análisis de Ardrey. Incluso los pájaros, de los que se puede sostener que son el tipo de animal más territorial, muestran comportamientos que dependen mucho más de los cambios en sus entornos que de impulsos hereditarios. Los experimentos que implican alteraciones de las condiciones de vida de los animales han demostrado que el comportamiento agresivo puede tomar nuevas manifestaciones en la estela del cambio geobiológico[11].

Los antropólogos con un conocimiento histórico más amplio nunca deben despreciar el hecho de que la especie humana, que por lo que sabemos se originó en el continente africano, creció y prosperó demográficamente debido precisamente al hecho de que *no* se aferró a un territorio familiar sino que emigró más allá y continuó haciéndolo hasta conquistar el mundo con sus ligeras y rápidas piernas. Con el paso del tiempo, el planeta llegó a estar cada vez más poblado de tribus nómadas de cazadores y recolectores humanos que incesantemente avanzaban en su búsqueda de nuevos campos de sustento y de litorales de pesca más abundantes. Solo cuando la naturaleza cubría sus necesidades básicas los humanos se detenían en una zona determinada y la convertían, en cierta medida, en su hogar.

Lo que más tarde ató a los seres humanos a la tierra de una manera estable y permanente no fue una predisposición biológica para adquirir un territorio permanente, sino el principio del cultivo agrícola. La transición del nomadismo al asentamiento sedentario se produjo por primera vez alrededor de los terrenos aluviales de los ríos, que favorecían la explotación agrícola de la tierra sin el complejo conocimiento humano que típicamente se requiere para hacerlo. Gradual y constantemente, el modo de vida sedentario se volvió habitual. Solo el cultivo de la tierra proporcionó la base para el desarrollo de civilizaciones terri-

---

[10] Véase especialmente el famoso libro de K. Lorenz, *On Aggression,* Londres, Methuen, 1967 [ed. cast.: *Sobre la agresión: el pretendido mal,* Madrid, Siglo XXI de España, 1972].

[11] Sobre este tema, véase J. H. Crook, «The Nature and Function of Territorial Aggression», en A. Montagu (ed.), *Man and Aggression*, cit., pp. 183-217.

toriales encabezadas por un cierto número de sociedades que, con el tiempo, surgieron como grandes imperios.

Sin embargo, los primeros reinos de esta clase –como Mesopotamia, Egipto y China– no desarrollaron ninguna conciencia territorial colectiva que estuviera compartida por todos los que trabajaban la tierra. Las fronteras de estos inmensos imperios no podían ser inculcadas en la conciencia popular como límites que delineaban el espacio vital de agricultores o esclavos. Podemos suponer que en todas las civilizaciones agrarias, la tierra era importante para los productores de alimentos y que estos sujetos tenían un apego psicológico por la tierra que ellos mismos trabajaban. Sin embargo, resulta dudoso que tuvieran cualquier sentido de conexión con los amplios territorios del reino.

En las antiguas civilizaciones tradicionales, tanto nómadas como agrícolas, la tierra se concebía algunas veces como una deidad femenina responsable del nacimiento y de la creación de todo lo que vivía sobre ella[12]. En diferentes continentes, las tribus o las aldeas consideraban sagradas partes de la tierra que habitaban, pero esta atribución de un carácter sagrado no guardaba ningún parecido con el patriotismo moderno. La tierra casi siempre era considerada propiedad de los dioses, no de los seres humanos. En muchos casos, los antiguos humanos se consideraban a sí mismos como trabajadores asalariados o arrendatarios que utilizaban la tierra temporalmente y de ninguna manera sus propietarios. Por medio de sus agentes religiosos, los dioses (o Dios, con la aparición del monoteísmo) concedían la tierra a sus seguidores y, cuando había faltas en la obediencia ritual, la recuperaban a su voluntad.

¿Lugar de nacimiento o comunidad civil?

A diferencia de Ardrey, que encontraba el origen del territorialismo nacional en el mundo vivo de la naturaleza, los historiadores vinculaban el nacimiento de la «patria» que conocemos actualmente con la aparición del término en los textos antiguos. Escribir sobre las naciones como si hubieran existido desde el principio de la civilización ha sido una práctica muy extendida entre los estudiosos del pasado. Realmente, las patrias eternas universales no solo se encuentran en muchos libros de historia divulgativos sino también en muchas obras especializadas.

---

[12] Los ejemplos incluyen a Gaia, la principal diosa de la tierra de la mitología griega y a la diosa cananea Ashera.

Debido a que la materia prima del historiador, a diferencia de la del antropólogo, es el texto escrito, las construcciones históricas del pasado siempre empiezan y están basadas en lo que normalmente se llama fuentes primarias. Desde luego a los historiadores les interesa conocer quién produjo la fuente en cuestión así como las circunstancias de su producción, y está comúnmente aceptado que un «buen» historiador debe ser primero un buen filólogo. Sin embargo, raramente encontramos estudiosos que nunca pierdan de vista el hecho de que casi todas las fuentes que han llegado de generación en generación (excepto restos materiales) fueron producidas por una pequeña clase formada por unas elites cultas que representaban solamente un minúsculo porcentaje de todas las sociedades premodernas.

Semejantes relatos tienen una enorme importancia, ya que sin ellos sabríamos muy poco acerca de la historia. No obstante, cualquier suposición, determinación o conclusión respecto a los mundos del pasado que no tome en consideración la subjetividad y la estrecha perspectiva intelectual de todos los testimonios escritos –ya sean literarios, legales o de algún otro terreno de la actividad social– es en última instancia de muy poco valor. Los historiadores, que presumiblemente son conscientes de la tecnología de sus propias reconstrucciones narrativas, deben reconocer que nunca sabrán cuáles eran los verdaderos pensamientos y sentimientos de aquellos que trabajaron la tierra, de la silenciosa mayoría de todas las sociedades pasadas que no dejaron detrás restos escritos. Como sabemos, cada tribu, aldea y valle tenía su propio dialecto. Los miembros de las tribus nómadas y los agricultores atados a la tierra, que poseían medios de comunicación extremadamente limitados y carecían del conocimiento básico de la lectura y escritura, no necesitaban desarrollar un vocabulario sofisticado para trabajar, para dar a luz o incluso para rezar. En el mundo agrícola, la comunicación se basaba frecuentemente en el contacto directo, en los gestos y en el tono vocal más que en todos los abstractos conceptos globales formulados por los pocos miembros educados de la comunidad y registrados en textos escritos, algunos de los cuales están hoy a nuestra disposición.

Los escribas, filósofos, miembros del clero y sacerdotes de la corte real, en simbiosis cultural y social con la nobleza terrateniente, con las ricas clases urbanas y con la clase de los guerreros, proporcionaron a las generaciones posteriores una gran cantidad de información. El problema es que demasiado frecuentemente los historiadores tratan este material como un accesible banco carente de criterio, un banco de exhaustivos datos sobre sistemas básicos de conceptualización y prácticas de la sociedad en conjunto. Esto ha provocado una engañosa

aplicación generalizada e indiscriminada a las sociedades premodernas de términos como «raza», *ethnos*, «nación», «emigración de pueblos», «exilio de pueblos» y «reinos nacionales».

Las fuentes primarias son como el haz de una linterna que ilumina pequeñas regiones aisladas dentro de lo que es un abrumador mar de oscuridad. Toda narrativa histórica está en última instancia cautiva de los restos escritos. Los investigadores cuidadosos saben que deben manejar estos artefactos con cautela y duda. Tienen que trabajar sin ilusiones sabiendo que sus escritos descansan sobre productos históricos que son indicativos del espíritu de una pequeña elite, y que esta elite representa la punta de un iceberg que se ha fundido y que nunca puede recrearse por completo.

Este capítulo ofrece un breve estudio de un cierto número de antiguos textos mediterráneos y de conocidos textos europeos. Aunque la discusión desafortunadamente será extremadamente eurocéntrica, su estrecha perspectiva no se deriva tanto de cualquier posición ideológica por mi parte como de las limitaciones de mi propio conocimiento.

Empezamos en la antigua sociedad mediterránea donde encontramos el concepto de patria en trabajos literarios relativamente tempranos. Cuando el poeta clásico Homero se refiere a la tierra de nacimiento de alguien, en su poema épico *La Ilíada,* utiliza repetidamente el término *patrida* (πατρίδα). La amada patria también es el lugar que anhelan los guerreros mientras están fuera en sus expediciones o en lejanas batallas y donde permanecen sus esposas, hijos, padres y otros miembros de la familia. Es el hogar idealizado a donde regresan los héroes mitológicos porque, a pesar de su heroísmo y de su gran resistencia, también ellos acaban hastiados. También es el lugar sagrado donde los padres están enterrados[13].

Unos trescientos años después, en su obra *Persas,* la más antigua de las tragedias que han sobrevivido, Esquilo describe apasionadamente la famosa batalla de Salamina librada entre la coalición helena y los ejércitos persas en el año 480 a.C. En ella atribuye a sus héroes este grito: «Hijos de Grecia, ¡marchad! / Librad a la patria, / librad a los niños, a las esposas, / a los santuarios de los dioses de nuestros padres, / a las tumbas donde yacen nuestros antepasados. / ¡Luchad por todo lo que tenemos!». Los restos del ejército invasor persa también regresan derrotados a la *patrida* y a los miembros de su familia para lamentar su amar-

[13] Por ejemplo, véase Homero, *The Iliad,* Ann Arbor, University of Michigan Press, 2007, 5.212; 9.41, 46 [ed. cast.: *La Iliada,* Madrid, Akal, 1985].

ga derrota[14]. Pero también tenemos que prestar atención al hecho de que ni Grecia ni Persia constituían la patria de los guerreros. Su patria era su casa, su ciudad, su lugar de origen. Era el pequeño territorio donde habían nacido, del que todos sus hijos, sus descendientes y sus vecinos cercanos poseían un conocimiento físico de primera mano.

Obras posteriores como *Antígona* de Sófocles, *Medea* de Eurípides y otras más del siglo V a.C., también presentaban la patria como un lugar de incomparable importancia que no debe abandonarse cueste lo que cueste. Ser desplazado de la patria siempre se percibe como una expulsión de un cálido y protector hogar, como un gran desastre, y aunque raramente, como un exilio peor que la muerte. La patria es lo conocido, lo seguro y lo familiar, fuera de lo cual todo es extraño, amenazador y distante[15].

Poco tiempo después, cuando los guerreros de Siracusa lucharon contra los atenienses, Tucídides escribió que los primeros lucharon para defender su patria, mientras que sus enemigos, los atenienses, libraron la guerra para anexionarse una tierra extranjera[16]. El concepto de patria aparece muchas veces en *Historia de la Guerra del Peloponeso,* pero no es un único lugar universal para todos los helenos. Aunque a los proponentes modernos del nacionalismo griego les gustaría que fuera de otra manera, la *patrida* de la literatura antigua no es idéntica a la tierra de Grecia y no puede concebirse como tal. Los historiadores utilizan el término «patria» solo para referirse a una única ciudad-Estado, a una polis específica. Por esta razón, en la recreación que hace Tucídides de la famosa oración funeral de Pericles, es Atenas la que está descrita como un objeto de admiración y veneración[17].

Las referencias griegas a la idea de la patria sugieren una singular y fascinante forma de politización de un espacio territorial. La patria y su bagaje

---

[14] Esquilo, *The Persians,* Nueva York, Oxford University Press, 1981, 59 [ed. cast.: *Persas, Siete contra Tebas, Suplicantes, Prometeo encadenado,* Madrid, Akal, 2013]. Herodoto en *The History* también hace un moderado uso del término, principalmente para indicar el lugar de origen. Véase, por ejemplo, Herodoto, *The History,* Chicago, University of Chicago Press, 1987, 3.140, 4.76 [ed. cast.: *Historias. Libros I-IV,* Madrid, Akal, 1994].

[15] Véanse por ejemplo, Sófocles, *Antígona,* 183, 200 y Eurípides, *Medea,* 34, 797 y ss.

[16] Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso,* 6.69 [ed. cast. Madrid, Akal, 1989].

[17] *Ibid*., 2, pp. 34-46. La escuela estoica algunas veces empleaba el término «patria» para referirse a todo el cosmos. Además, aunque nunca se reconocía a Grecia como una patria, algunos helenos educados tenían conciencia de una identidad cultural compartida que surgía de la «sangre compartida» o de la similitud lingüística o ritual. Por ejemplo, véase Herodoto, *Historias,* 8.144, y las famosas palabras de Isócrates en *Panegyricus* 50.

emocional no solo se refieren a la localización geográfica sino que frecuentemente se aplican dentro de marcos políticos específicos. Igual que el territorio estaba politizado, la política helena era siempre territorial. Para entender mejor este punto momentáneamente vamos a dirigir nuestra atención a la lógica de Platón.

Como Tucídides, el filósofo ateniense emplea el término «patria» para referirse no a la gran Grecia sino a una ciudad individual. Aquí, la soberanía de la ciudad-Estado, junto a sus instituciones y su sistema legislativo, es lo que constituye la verdadera *patrida.* Platón utiliza repetidamente el término no solo en el simple sentido de lugar de nacimiento o de espacio físico con sus propios y añorados paisajes, sino principalmente en el sentido de entidad política que incluye todo su aparato de la administración civil. Por ejemplo, en su bien conocido diálogo *Critias,* Platón atribuye las siguientes palabras a Sócrates en amonestación de su interlocutor:

> ¿Ha fracasado un filósofo como tú en descubrir que nuestro país debe ser más valorado, elevado y sagrado que la madre o el padre o cualquier antepasado, y ser más apreciado delante de los dioses y de los hombres sensatos? [...] y si nos lleva a recibir heridas o a la muerte en la batalla, allí marchamos como debe ser; tampoco puede nadie rendirse o retirarse o abandonar su puesto, sino que en la batalla o ante un tribunal, o en cualquier otro lugar, debe hacer lo que su ciudad y su país le ordena; o emplear con él los medios de persuasión que la ley concede; y si no puede ejercer la violencia contra su padre o su madre, mucho menos puede ejercerla contra su país[18].

Como en otros casos, también aquí la patria platónica es una ciudad que constituye un valor supremo al que se subordinan todos los demás valores. Su singularidad y poder moral se debe a su existencia como un área de autogobierno ejercido por ciudadanos soberanos. Debido a su gran interés personal por esta entidad política, sus miembros están obligados a defender su patria, su comunidad. Este también es el origen de la necesidad de santificarla, de incorporarla a los rituales religiosos, de venerarla en las festividades. Las incondicionales demandas patrióticas de Platón giran en torno a una ciudad-patria que subordina los intereses individuales a las necesidades y valores del colectivo.

---

[18] Platón, *The Trial and Death of Socrates: Four Dialogues,* trad. Benjamin Jowett, Nueva York, Dover Publications, 1992, p. 51.

En muchos aspectos, el discurso ateniense a la patria recuerda al entendimiento del término en los tiempos modernos. La lealtad, la dedicación al lugar y la disposición a realizar sacrificios en su nombre se consideran valores sagrados que no hay que cuestionar y sobre los que no se habla en plan sarcástico. Superficialmente, este discurso parece representar los comienzos de la conciencia nacionalista que en los dos últimos siglos ha llegado a disfrutar de un estatus dominante en la sociedad humana. Pero, ¿era la patria de Tucídides, Platón y de los demás atenienses la misma patria nacional imaginada por Benito Mussolini, Charles de Gaulle, Winston Churchill y millones de otros nacionalistas del siglo XX? Después de todo ¿realmente no hay nada nuevo bajo el sol?

En realidad, estas dos encarnaciones de la patria son tan diferentes como similares. Igual que la antigua sociedad ateniense no empleaba la democracia representativa sino la democracia participativa directa, también desconocía por completo el moderno concepto nacionalista, abstracto, de patria. La noción de patria en los estados democráticos de la Grecia antigua estaba limitada a la lealtad patriótica a la polis, la pequeña y extremadamente tangible ciudad-Estado cuyo paisaje humano y físico era bien conocido por todos sus ciudadanos debido a su conocimiento directo de su tamaño y sus límites. Diariamente encontraban a sus otros habitantes en el ágora y se reunían con ellos en las asambleas generales, las festividades y los espectáculos teatrales. De una experiencia sin mediaciones surgió la esencia y la intensidad del sentimiento patriótico que, para ellos, era una de las áreas más importantes de la conciencia social.

En realidad, el nivel de las comunicaciones y los limitados medios de diseminación cultural eran insuficientes para facilitar la aparición de una gran patria democrática. A pesar del *dictum* de Aristóteles (como normal y en general se traduce) sobre el hombre que es por naturaleza un animal político, el clásico animal humano era el ciudadano de una ciudad-Estado falta de forma, que carecía de mapas precisos, periódicos, radio, educación obligatoria y otras previsiones semejantes. Por ello, cuando más tarde el mundo helénico fue unido bajo el liderazgo de Alejandro de Macedonia, el viejo patriotismo de las ciudades se disolvió, igual que la dimensión democrática desapareció de la vida diaria de gran parte de Grecia.

Además, las líneas éticas que delimitaban la democracia en la antigua ciudad-Estado estaban lejos de ser idénticas a las fronteras políticas de la democracia moderna. Los ciudadanos soberanos de la polis ateniense constituían una minoría de la población total de la ciudad y de los agricultores que cultivaban las tierras circundantes. Solo los varones libres nacidos de padres que ya tenían la

ciudadanía se consideraban autóctonos y se incorporaban al electorado y a sus electas instituciones. Las mujeres, los emigrantes, la gente de ascendencia mixta y los muchos esclavos, no poseían derechos y estaban excluidos de la soberanía. La concepción universal de la humanidad que surgiría y se fragmentaría en la era moderna todavía era desconocida en el mundo mediterráneo, que era rico, refinado y totalmente elitista[19].

La lealtad a la patria en forma de devoción a una liga de ciudadanos que poseen un autogobierno representativo aparecería en algunos de los trabajos literarios escritos en Roma durante la era republicana. En las vísperas de su desaparición y de su transformación en un inmenso imperio, numerosos estudiosos la decoraron con alabanzas verbales que se conservarían en la cultura europea hasta la era moderna. Ya hemos señalado la famosa declaración de Horacio en *Odas* sobre la dulzura de morir por la patria. Sin embargo, más que intentar santificar el suelo nacional, el gran poeta quería expresar su devoción por la patria republicana, o la *res publica,* justo después de que Julio César la enterrara para siempre.

En *La conspiración de Catilina,* el historiador romano Cayo Salustio Crispo, un leal seguidor de César, identificaba la patria con la libertad, como diferente del gobierno de unos pocos[20]. Lo mismo sucedía con Marco Tulio Cicerón, el estadista cuya contribución a desbaratar esta conspiración antirrepublicana le proporcionó el distinguido estatus de «padre de la patria». En su famoso discurso contra el conspirador, Cicerón reprende a su oponente:

> Si tus padres te temieran y odiaran y no pudieras aplacarlos de modo alguno, sin duda te alejarías de su vista. Pero ahora el país, padre y madre común de todos nosotros, te odia y te teme, y hace tiempo que te considera un parricida resuelto a destruirle. ¿No respetarás su autoridad, ni seguirás su dictamen, ni te amedrantará su fuerza?[21].

---

[19] Sobre la compleja relación entre autoctonismo y política en Atenas, véanse los artículos del fascinante libro de N. Loraux, *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes,* París, Seuil, 1996; también la obra de M. Detienne, *Comment être autochtone,* París, Seuil, 2003, pp. 19-59. Sobre el sorprendente concepto de espacio de los espartanos y su singular actitud hacia la tierra ancestral, véase I. Malkin, *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

[20] Salustio, *La conjuración de Catilina,* 58, Madrid, Akal, 2011.

[21] Cicerón, *The Catiline Conspiracy,* Discurso 4.7, en W. Duncan, *Cicero's Select Orations Translated into English,* Londres, impreso para G. G. J. y J. Robinson y J. Evans, 1792, p. 127.

Al final, este aclamado orador conocido por su agudeza retórica perdió la vida en los acontecimientos que condujeron al declive y desaparición de la estructura republicana que tanto quería. Sin embargo, poco antes de su muerte puso sobre el papel sus inquebrantables opiniones sobre la patria en un diálogo de estilo socrático del que se hicieron eco muchos escritos que aparecieron en Europa Occidental en vísperas de la era moderna. En su conocido *Tratado de las leyes,* Cicerón analiza la común asociación entre la patria y la república en una formulación dual:

> Tengo que decir que Catón [un conocido estadista romano] y ciudadanos como él tienen dos países, uno el de su nacimiento y el otro el de su elección [...] De la misma manera, con razón podemos nombrar nuestro país tanto al lugar del que procedemos, como al que hemos estado asociados. Es necesario, sin embargo, que nos unamos por una preferencia de afecto al segundo que, bajo el nombre de Commonwealth, es el país común de todos nosotros. Por este país es por quien debemos sacrificar nuestras vidas; es por él por el que debemos arriesgar y exponer todas nuestras riquezas y esperanzas. Sin embargo este patriotismo universal no nos prohíbe conservar un afecto muy tierno por el suelo nativo que fue la cuna de nuestra infancia y juventud[22].

Como la devoción hacia la polis helena, la lealtad a la República romana era un valor supremo, un exaltado tributo que trascendía incluso a la nostalgia por el lugar de nacimiento y por los paisajes de la infancia, ya que era la república donde uno era su propio soberano, un participante pleno en el colectivo dirigente. Aquí se podía movilizar a un ejército de voluntarios civiles a diferencia de un ejército asalariado, aquí se podía exigir que un individuo muriera por el lugar. Se consideraba justificado el que se pidiera el sacrificio personal por el bien de lo público ya que lo público era una manifestación de la soberanía propia. Como ya se ha indicado, esta concepción de la patria política, que sería única en el mundo premoderno, se parece a la patria de la era nacionalista moderna.

Realmente muchos ilustrados intelectuales del siglo XVIII quedaron encantados con las patrióticas declaraciones que recuperaban del antiguo mundo mediterráneo y las consideraban evidencias de un régimen ideal de libertad, de un reino sin tiranos ni reyes. No obstante, uno de estos pensadores, el filósofo e

---

[22] Cicerón, *The Political Works of Marcus Tullius Cicero,* Londres, Edmund Spettigue, 1841, pp. 78-79.

historiador napolitano Giambattista Vico, recordaba a sus lectores que los nobles romanos «no dudaban, por la seguridad de sus diversas patrias, en consagrarse junto a sus familias a la voluntad de las leyes que, al mantener la seguridad común de la patria, les aseguraba a cada uno de ellos un cierto reino monárquico privado sobre su familia»[23]. Vico tampoco se abstenía de criticar a sus propios antepasados latinos señalando que «la verdadera patria era el interés de unos cuantos padres [...]»[24].

La patria republicana de Cicerón era realmente una oligarquía formada por un limitado grupo de civiles donde los electores y los elegidos siempre pertenecían a la misma pequeña elite. Lo más importante para nuestra discusión del concepto de patria es el hecho de que solo aquellos que estaban físicamente presentes en la capital romana eran elegibles para tomar parte en las elecciones. Los ciudadanos que residían fuera de los límites de la ciudad eran despojados tanto del derecho a votar como del derecho a ser elegidos. Y debido a que en los tiempos de Cicerón la mayoría de los ciudadanos ya estaban viviendo fuera de la ciudad, eran inelegibles para desempeñar un papel activo en su amada patria.

La expansión y el creciente poder de la Roma imperial la privaron de su conexión con la patria civil. En muchos aspectos, el Imperio era una gran liga de muchas ciudades-Estado en la que cada una de ellas carecía de cualquier independencia práctica real. En el siglo III d.C., la transformación de los habitantes no esclavos del Imperio en ciudadanos que carecían del derecho a participar en la formación de la soberanía, oscureció aún más las conexiones emocionales y políticas con la patria republicana. De esta forma facilitó la consolidación y diseminación de un monoteísmo universal –con lazos con determinados lugares sagrados– que se basaría en diferentes mecanismos psicológicos y diferentes asociaciones intelectuales.

Los fundadores de la Iglesia cristiana intentarían cambiar esta lealtad hacia la patria republicana por la lealtad hacia el reino celestial. Como todos los hombres son iguales ante Dios, la vieja devoción hacia la polis griega y la República romana de dueños de esclavos, se reemplazaría claramente por la devoción hacia la vida eterna que seguiría a la vida en este mundo. Ya con san Agustín podemos ver la expresión de la idea de que la ciudadanía, en el verdadero y puro sentido de la palabra, solo se podía encontrar en la ciudad de Dios. Si era apropiado

---

[23] T. G. Bergin y M. H. Fisch (eds.), *The New Science of Giambattista Vico,* Ithaca, Cornell University Press, 1984, pp. 23-24.

[24] *Ibid.,* p. 255.

morir por la patria, ello se derivaba de que era un sacrificio que hacía un fiel creyente en el reino celestial de Dios[25]. Esta actitud de amor por la *patria aeterna* resonaría a través de grandes círculos dentro de la Iglesia y serviría como un fundamento central de la fe cristiana.

Los ejércitos civiles de la República romana desaparecieron con la expansión del Imperio; los mercenarios portaron la bandera de Roma no solo a lo largo de la cuenca del Mediterráneo sino en las profundidades de la Europa conquistada. Este encuentro histórico provocó la transformación del aletargado continente boscoso, aunque la debilidad y la desintegración del imperio fue lo que finalmente liberó a las tribus y localidades europeas del yugo romano. Solo entonces podemos ver el principio del largo proceso gradual que concluyó en la creación de una nueva civilización con una estructura de relaciones sociales completamente diferente. El emergente feudalismo europeo no tenía ciudadanos, no invitaba a ninguna heroica muerte por la patria y no producía ninguna lealtad a una patria político-territorial. No obstante, hubo elementos del mundo conceptual mediterráneo que gotearon en la cultura y en las lenguas de Europa a través de una variedad de canales, principalmente mediante las obras y el creciente poder de la Iglesia cristiana.

Como describía eficazmente Ernst Kantorowicz en *The King's Two Bodies,* el concepto ateniense y romano de patria se desvaneció por completo en aquellas sociedades en las que la lealtad y la dependencia personal eran hegemónicas[26]. Aunque *patria* se convirtió en una palabra comúnmente utilizada, se empleaba habitualmente para referirse al lugar de nacimiento o de residencia de una persona. «Patria» se convirtió en sinónimo del concepto de «pequeño país» –*pays* en los dialectos franceses y *heimat* en los germanos– la región en la que estaba el hogar de cada cual, en la que los niños nacían y crecían y en la que la amplia familia continuaba viviendo.

Los reyes y los príncipes empleaban el término de forma diferente. Los segmentos elitistas de la sociedad aplicaban el concepto a una variedad de entidades políticas, convirtiendo reinos, ducados, condados y jurisdicciones de recaudación y de actividad judicial en «patrias». El papado tampoco se abstuvo de

---

[25] Véase la discusión de san Agustín en *La ciudad de Dios*, 5.16, 17.

[26] E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies,* Princeton, Princeton University Press, 1981, pp. 233-234 [ed. cast.: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval,* Madrid, Akal, [2]2012]. Véase también el brillante artículo de E. Kantorowicz, «*Pro Patria Mori* in Medieval Political Thought», *American Historical Review* 56, 3, 1951, pp. 472-492.

utilizarlo, llamando periódicamente al rescate de la patria para defender la armonía cristiana y la seguridad de todos los fieles.

Habitualmente, la disposición de los nobles a morir era un sacrificio en nombre del señor feudal, de la Iglesia o, más tarde, del rey y el reino. En los siglos XIII y XIV, la fórmula *pro rege et patria* (por el rey y la patria) se volvió cada vez más popular y sobreviviría hasta las revoluciones modernas. Pero incluso en los reinos más organizados había una constante tensión entre la lealtad a la patria celestial y la lealtad a las identidades nacionales, que siempre estaban subordinadas a las estructuras jerárquicas. Además, el *ethos* militar de las sociedades europeas premodernas manifestaba la devoción hacia la patria en forma de valores fundamentales como el honor, la gloria y una apropiada remuneración financiera por su disposición al sacrificio personal.

El lento declive de la sociedad feudal y las convulsiones dentro de la Iglesia también desembocaron en la revigorización del atribulado concepto de patria. El ascenso gradual de la ciudad medieval, no solo como centro comercial y financiero sino como una fuerza activa en la división regional del trabajo, provocó que muchos en Europa Occidental la consideraran como su patria primordial. De acuerdo con Fernand Braudel, estas ciudades fueron el lugar de cristalización de una forma primaria de naciente patriotismo que configuró más tarde la conciencia nacional[27].

Al mismo tiempo, el interés de la sociedad del Renacimiento por la tradición clásica del Mediterráneo provocó otra generalizada aunque no original invocación de la antigua «patria» cuando diversos humanistas intentaron aplicar el concepto a las nuevas ciudades-Estado que surgieron como repúblicas oligárquicas[28]. En un momento extraordinariamente profético de la historia, incluso Maquiavelo se vio atraído para aplicarlo a toda la península Italiana[29]. Sin embargo, en ningún momento la idea de patria resonó de la forma en que lo había

---

[27] F. Braudel, *Capitalism and Material Life 1400-1800,* Glasgow, Collins, 1973, p. 399 [ed. cast.: *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII,* Madrid, Alianza, 1984].

[28] Sobre el pueblo del periodo del Renacimiento, véase M. Viroli, *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism,* Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 24-40 [ed. cast.: *Por amor a la patria: un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo,* Madrid, Acento, 1997].

[29] N. Maquiavelo, «An Appeal to Take Back Italy and Liberate Her from the Barbarians», *The Prince,* Wellesley, Dante University Press, 2003, pp. 131-134. A pesar de este capítulo y de unos cuantos otros comentarios en otros escritos, sería una exageración retratar a Maquiavelo como un patriótico idealizador de Italia, como hace W. J. Langdon en *Politics, Patriotism and Language,* Nueva York, Peter Lang, 2005.

hecho en la antigua Atenas o en la República romana, sin hablar de los contextos territoriales de los posteriores Estados-nación.

Tampoco las monarquías absolutistas en evolución fueron capaces de producir las expresiones de lealtad, y la disposición al sacrificio por el bien de la patria, que serían familiares después de la desaparición de estas monarquías a finales del periodo moderno. Como ejemplo, podemos fijarnos en Montesquieu y Voltaire. Estos pensadores del siglo XVIII entendieron claramente por qué los reinos no se percibían como patrias, y lo explicaban a sus lectores. En su obra de 1748*, El espíritu de las leyes,* Montesquieu, que poseía un amplio conocimiento histórico, afirmaba:

> El Estado continúa existiendo independientemente del amor por la patria, del deseo por la auténtica gloria, de la renuncia a uno mismo, del sacrificio de los intereses más queridos y de todas esas heroicas virtudes que encontramos en la Antigüedad y que conocemos solamente de oídas[30].

Voltaire, cuyo conocimiento histórico era tan amplio como el de Montesquieu, abordó el valor de la «patria» en su ingenioso *Diccionario filosófico* de 1764:

> Una patria es una amalgama de diversas familias; y como nosotros normalmente respaldamos a nuestra familia por amor a nosotros mismos cuando no tenemos un interés conflictivo, a causa del mismo amor apoyamos a nuestra ciudad o pueblo al que llamamos nuestra patria. Cuanto mayor es la patria menos la amamos, porque el amor dividido es más débil. Es imposible amar tiernamente a una familia demasiado numerosa a la que apenas conocemos[31].

De hecho, aunque incisivos en sus análisis, ambos pensadores estaban firmemente enraizados en una era a punto de desvanecerse. Estaban bastante familiarizados con la aplicación del término a la relación de la gente con sus lugares de nacimiento y con las áreas en las que crecieron, pero no tenían manera de saber que esta variedad de conexiones mentales personales se transformarían y trasladarían a amplias estructuras políticas. Las monarquías establecidas en vísperas

---

[30] Ch. de S. Montesquieu, *The Spirit of the Laws,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 25 [ed. cast.: *El espíritu de las leyes,* Madrid, Istmo, 2002].

[31] F. Voltaire, *Philosophical Dictionary,* Nueva York, Penguin Classics, 2004, p. 327 [ed. cast.: *Diccionario filosófico,* Madrid, Akal, 2007].

de la era moderna pusieron los fundamentos para la aparición del nacionalismo al activar los lenguajes administrativos que pronto surgirían como lenguas nacionales. Aquí lo más importante para nuestra discusión es el hecho de que, aunque careciendo de las sensibilidades territoriales que iban a acompañar al auge de las democracias nacionales, estas monarquías empezaron a dibujar las líneas que, en algunos casos, se convertirían en las futuras fronteras de la patria.

Tanto Montesquieu como Voltaire eran pioneros liberales, coherentes y valerosos defensores de las libertades humanas. Sin embargo, ambos hombres también exhibieron un temperamento claramente antidemocrático; no tenían ningún interés por las masas analfabetas como sujetos políticos y por ello eran incapaces de imaginar una identificación colectiva de masas con un reino o una patria política.

No es una coincidencia que el primer patriota teórico que surgió de la Ilustración europea también fuera de muchas maneras su primer demócrata antiliberal. Jean-Jacques Rousseau no abordó el concepto de patria de manera sistemática, y consideró prácticamente innecesario clarificar su pretendido significado cuando hacía uso del término, como sucedió abundantemente. Sin embargo, algunos de sus escritos contienen explícitas exhortaciones para conservar los valores patrióticos que emplean una retórica más característica de los estadistas modernos que de los filósofos del siglo XVIII.

En su conmovedora «Dedicatoria a la República de Ginebra», que escribió en 1754 y que utilizó como introducción al *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres,* ya explica la clase de patria que preferiría si tuviera capacidad para elegir una por sí mismo:

> Hubiera elegido […] un Estado donde, al conocerse entre sí todos los individuos privados, ni las oscuras maniobras del vicio ni la modestia de la virtud podrían esconderse de la vista y del juicio del público […] Por ello hubiera buscado para mi patria una feliz y tranquila república cuya antigüedad de alguna manera se perdiera en las oscuras profundidades del tiempo […] Hubiera querido elegir para mí una patria apartada, por una afortunada impotencia, del fiero amor de la conquista […] Hubiera buscado un país donde el derecho a legislar fuera común para todos los ciudadanos, porque ¿quién puede conocer mejor que ellos las condiciones que les convienen para vivir juntos en una sola sociedad? […] Y si además la providencia hubiera unido a ello una encantadora localización, un clima templado, un país fértil y la más deliciosa apariencia que haya bajo los cielos, para completar mi felicidad solo hubiera deseado disfrutar de todos estos bienes

en el seno de esa feliz patria, viviendo pacíficamente en una dulce sociedad con mis compañeros ciudadanos[32].

Toda su vida Rousseau aspiró a ver el establecimiento de soberanas sociedades igualitarias dentro de unos definidos territorios que podían servir como patrias naturales. Al mismo tiempo, en su obra *El contrato social,* este republicano hijo de Ginebra, con sus muchas contradicciones internas, no vaciló en preguntarse: «¿Cómo podía un hombre o un pueblo apoderarse de un gran territorio, y mantener fuera de él al resto de la raza humana, excepto mediante una criminal usurpación? Semejante acción arrebataría al resto de la humanidad el abrigo y la comida que la naturaleza les ha dado a todos ellos en común»[33].

A pesar de estas declaraciones éticas y «anarquistas», Rousseau fue un pensador completamente político. Su concepción igualitaria del hombre y la perspectiva universalista en la que se basaba le condujo a buscar la libertad –que siempre llevó en el corazón– solamente en el terreno de la política, es decir, en la construcción de la comunidad política. Sin embargo, el padre de la idea de la democracia moderna también mantuvo que la libertad que él buscaba solo se podía lograr en pequeñas unidades o, más exactamente, en la forma de democracias directas. Por esta razón, la patria ideal, de acuerdo con la teoría fundamental de Rousseau, debe permanecer siendo pequeña y tangible[34]. Rousseau, un profeta esperando que se abrieran las puertas de la era nacionalista, observaba con intensidad desde su gran altura y distanciamiento pero no pudo entrar en ella.

La territorialización de la entidad nacional

A finales del siglo XVI se pudieron oír patrióticos gritos de batalla durante la revuelta de los Países Bajos contra el reino español e incluso más a principios

---

[32] J.-J. Rousseau, *Discourse on the Origin and Basis of Inequality,* Indianapolis, Hackett Publishing Co., 1992, pp. 2-5 [ed. cast.: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos,* Madrid, Tecnos, 2005].

[33] J.-J. Rousseau, *The Social Contract* 1.9, Nueva York, Penguin Classics, 1968, p. 67 [ed. cast.: *El contrato social,* Madrid, Istmo, 2004].

[34] Como era de esperar, en su consejo a la considerable confederación polaca Rousseau también expresó una contradictoria opinión: implantar políticas patrióticas agresivas, como el adoctrinamiento de las masas. Véase por ejemplo, *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1771), París, Flammarion, 1990, pp. 172-174 [ed. cast.: *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia,* Madrid, Tecnos, 1996].

del XVII. Durante la Revolución inglesa de mediados del siglo XVI, el ala radical de los Niveladores identificaba la patria con la comunidad libre, una idea que fue movilizada por completo contra la tiranía monárquica. Y si al comienzo de la Revolución americana los rebeldes consideraban a Gran Bretaña como su madre patria, su actitud había cambiado cuando concluyó y empezó a filtrarse entre ellos una nueva concepción del patriotismo. «La tierra de los libres y la casa de los valientes»[35] estaba de camino y pronto dejaría su marca en la historia.

Uno de los hitos más importantes en la nueva y prometedora carrera de la patria en la edad moderna fue sin duda la Revolución francesa, especialmente su fase republicana. Si hasta entonces el concepto de patria había servido de punto de referencia para la elite política e intelectual –funcionarios del Estado, embajadores, estudiosos, poetas, filósofos, etc.– ahora irrumpió con fuerza en los callejones del pueblo. Por ejemplo, «La Marsellesa», compuesta por un joven oficial de la Alsacia, se convirtió en un popular estribillo cantado por el gran batallón revolucionario que llegó a Marsella y que rápidamente aprendieron muchos más. «Franco Condado, hijos de la patria, el día de la gloria ha llegado. Contra nosotros se levanta la tiranía», cantaban en septiembre de 1792 los voluntarios que marchaban temblorosos a la batalla de Valmy para luchar contra los ejércitos mercenarios del Viejo Mundo. Y aquellos que no fueron heridos por la andanada de los cañones incluso fueron capaces de acabar las palabras de la canción: «Sagrado amor de la patria, apoya nuestros vengadores brazos. Libertad, querida libertad, lucha con tus defensores». Por buenas razones la canción fue adoptada más tarde como himno nacional francés[36].

Sin embargo, mientras tanto las conquistas de Napoleón estaban despertando fuera de Francia una nueva oleada de reivindicaciones patrióticas en áreas como los futuros territorios de Alemania e Italia. Una tras otra se plantaron las semillas del patriotismo que pronto iban a transformar a Europa en un espectacular jardín de naciones, y por lo tanto, de patrias.

Desde la tormentosa década de 1790 en Francia hasta los levantamientos populares que sacudieron el mundo árabe a principios de la segunda década del siglo XXI, casi todos los revolucionarios y rebeldes han jurado su amor por la li-

---

[35] Extracto de la letra de la patriótica canción estadounidense «The Star-Spangled Banner», escrita en 1814 y convertida en el himno nacional de Estados Unidos en 1931.

[36] Sobre el despertar patriótico durante la Revolución véase Ph. Contamine, «Mourir pour la Patrie: Xe-XXe siècle», en P. Nora (ed.), *Les lieux de mémoire II. La Nation,* París, Gallimard, 1986, pp. 35-37.

bertad y al mismo tiempo han declarado su lealtad a la patria. La patria resurgiría a gran escala en la Primavera de las Naciones europea de 1848 y también se uniría a los rebeldes de la Comuna de París de 1871. Y aunque la Revolución rusa se mostraba orgullosa de su internacionalismo, cuando se puso a prueba durante su guerra de supervivencia contra la invasión nazi, la Unión Soviética revivió el patriotismo como un eficaz mecanismo ideológico para la movilización de las masas. Las dos guerras mundiales del siglo XX fueron brutales conflictos librados en nombre de una superideología conductora que consideraba al Estado como la entidad responsable de proteger la patria, o por lo menos que intentaba trabajar en su beneficio a través de la expansión de sus fronteras. Como hemos visto, en las grandes campañas de descolonización que barrieron el mundo entre las décadas de 1940 y 1970, la adquisición de territorio se consideraba un importante objetivo de las luchas nacionalistas. Tanto los socialistas como los comunistas del Tercer Mundo fueron ante todo y sobre todo patriotas, y solamente después se centraron en distinciones de afiliación sociopolítica.

La principal pregunta que todavía necesita responderse es cómo una profunda emoción hacia un pequeño y familiar espacio físico se tradujo en un conglomerado conceptual que se aplicó a grandes territorios, unos territorios que los humanos nunca pudieron conocer por completo de forma directa. Quizá la respuesta se encuentra en la lenta pero decisiva territorialización de la política en la era del nacionalismo.

A pesar de su gran importancia histórica, los patriotas de la Revolución inglesa, los voluntarios que cantaron «La Marsellesa» mientras marchaban a la batalla durante la Revolución francesa, los rebeldes contra la ocupación napoleónica e incluso los revolucionarios de 1848 en las ciudades capitales de Europa, todavía constituían minorías de la población en las que realizaban sus actividades; grandes minorías pero minorías al fin y al cabo. E incluso, aunque la patria se había convertido en un concepto clave en las inquietas capitales urbanas, la mayoría de la gente seguía siendo trabajadores del campo, relativamente despreocupados por las características de una dirección política que ya se estaba inclinando hacia los tonos culturales y lingüistas de la modernidad.

Lo que les atrajo hacia la nueva patria, o quizá más exactamente lo que empezó a construir en sus conciencias el concepto de territorio nacional, fue la legislación que emanaba de los centros políticos y que se aplicaba por todos los territorios. Estas leyes dispensaron a un importante número de agricultores de obligaciones feudales, impuestos y otras cargas, y en algunos casos también proporcionaron un decisivo reconocimiento de su propiedad sobre la tierra que

cultivaban. Las nuevas leyes sobre la tierra y las reformas agrarias fueron el principal medio para la transformación de las monarquías dinásticas y los grandes principados en Estados-nación cada vez más estables y, como resultado, para la evolución de áreas patrias multidimensionales.

El gran proceso de urbanización que durante los siglos XIX y XX fue responsable de gran parte del cambio social y de la separación de las masas de sus «pequeñas patrias», fue otra importante condición previa para que muchos asumieran, por lo menos conceptualmente, un gran territorio nacional con el que no estaban familiarizados. La movilidad dio origen a variaciones hasta entonces desconocidas de la necesidad de pertenencia social, y esta necesidad fue resuelta por la identidad nacional que ofrecía la tentadora promesa de facilitar la adhesión individual y colectiva y el enraizamiento dentro de un área geográfica mayor.

Este y muchos otros procesos políticos, legales y sociales, solamente fueron el pistoletazo de salida o, más bien, la invitación. Los invitados todavía tenían que recorrer un largo y agotador camino antes de encontrar un refugio seguro en sus expansivas patrias imaginadas.

Es importante recordar que las patrias no produjeron el nacionalismo sino más bien al contrario: las patrias surgieron del nacionalismo. La patria demostraría ser una de las creaciones más sorprendentes y quizá más destructivas de la era moderna. El establecimiento de Estados-nación dotó de un nuevo significado a las áreas bajo su dominio y a las fronteras que las delimitaban. Mediante la construcción de un profundo sentido de pertenencia a un grupo nacional y partiendo de diversas mezclas de culturas y lenguajes, un proceso político-cultural creó a los británicos, franceses, alemanes e italianos y, más tarde, a los argelinos, tailandeses y vietnamitas. Este proceso produjo invariablemente un conjunto de emociones relacionadas con unos espacios físicos definidos. El paisaje se convirtió en un componente fundamental de la identidad colectiva que, por así decirlo, levantó los muros del hogar donde se invitaba a residir a una nación en desarrollo. El historiador tailandés Thongchai Winichakul ofrece un convincente análisis de esta dinámica en su descripción de la evolución del Estado-nación siamés. El «geo-cuerpo» de la nueva nación, señala Winichakul, era una condición necesaria para la formación de la nueva nación, y ante todo fue la moderna cartografía la que facilitó la creación de esa entidad territorial[37]. Es habitual referirse a

[37] T. Winichakul, *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation,* Honolulu, University of Hawaii Press, 1997.

los historiadores como los primeros agentes autorizados de la nación, pero este título también debe otorgarse a los geógrafos que emprendieron su cartografiado. Aunque la historiografía ayudó a que el Estado nacional disciplinara su primigenio pasado, fue la cartografía la que ayudó a realizar su imaginación y su poder sobre su territorio.

La condición previa –tecnológica, material– necesaria para la expansión de la imaginación territorial fue el lento desarrollo y propagación de las comunicaciones de masas. Los factores políticos y culturales completaron el proceso creando eficaces vehículos del Estado para la formulación y propagación de la ideología. Desde la revolución de la imprenta del siglo XV –que se volvió cada vez más sofisticada a medida que evolucionaba hacia exhaustivos e invasivos canales multimedia– hasta la apertura de colegios a finales del siglo XIX y el advenimiento de la educación obligatoria en el XX, la relación entre la cultura de elite y la popular cambió por completo, como lo hizo la relación entre las culturas de los centros urbanos y de la periferia rural. Si no hubiera sido por la imprenta, los mapas del reino y los gráficos cada vez más sofisticados del mundo físico que realizaban los geógrafos hubieran sido vistos por muy pocos. Si no hubiera sido por la llegada de la educación pública para todos, solo un pequeño número de personas hubiera conocido y hubiera sido capaz de identificar las fronteras de sus propios países. La cartografía y la educación se convirtieron en un complejo integrado, natural, que sirvió para forjar un definido espacio familiar. Por esta razón, las paredes de las aulas todavía se adornan con mapas que propagan e inculcan profundamente las fronteras de la patria dentro de la conciencia de cada estudiante. A menudo junto a esos mapas cuelgan dibujos de paisajes de las diferentes regiones de la patria. Semejante reproducciones y fotografías representan valles, montañas y pueblos pero nunca asentamientos urbanos[38]. Casi siempre la representación visual de la patria va acompañada de una pincelada de romántica añoranza por un antiguo enraizamiento en la tierra.

Como parte de la intensiva nacionalización de las masas, infundir en la población el amor por la patria dependía lógicamente del conocimiento de su geografía. Y del mismo modo que la cartografía física permitió a los seres humanos conquistar la tierra y obtener sus muchos tesoros, la cartografía política ayudó a que los Estados se apoderaran del corazón de sus ciudadanos. Como hemos visto, junto a las lecciones de historia respecto al pasado de la entidad nacional, las lecciones de geografía establecieron y esculpieron su encarnación territorial.

---

[38] P. Gilbert, *The Philosophy of Nationalism,* Boulder, Westview Press, 1998, p. 97.

Por estos medios, la entidad nacional se imaginaba y se formaba simultáneamente tanto en el espacio como en el tiempo.

Entre los resultados de esto estuvo la complicada relación entre las leyes de la educación obligatoria y las leyes del servicio militar obligatorio. Anteriormente, para defender el territorio bajo su control o para apropiarse del territorio de otros, los reinos se habían visto obligados a contratar ejércitos que no tenían ningún conocimiento del territorio ni de las fronteras de los reinos que los contrataban. Este problema para los modernos Estados-nación se resolvió gradualmente con el servicio militar obligatorio, basado en el acuerdo voluntario de la mayoría de los ciudadanos para servir en el ejército de sus respectivos Estados siempre que un territorio definido estuviera a su disposición. Así, las guerras modernas se hicieron más largas y cada vez más «totales» en su naturaleza y, como resultado, el número de vidas que se llevaron creció exponencialmente. En el nuevo mundo global, la disposición a morir por la patria, que en la Antigüedad mediterránea había sido el privilegio de unos pocos, ahora se convirtió en el derecho –y la obligación– de todos.

Sin embargo, estaríamos equivocados en concluir que tanta gente fue transformada en declarados patriotas únicamente como resultado del adoctrinamiento o de las manipulaciones de las modernas elites gobernantes. Si no hubiera sido por la sistemática reproducción mecánica alcanzada por los periódicos, libros, y más tarde por las cadenas de radio y noticiarios cinematográficos, y por la intensiva formación pedagógica de un sistema general de educación obligatoria del Estado, los ciudadanos hubieran sido mucho menos conscientes del papel del espacio nacional en sus vidas. Para identificar su patria, el pueblo tenía que saber leer y escribir y tenía que consumir saludables raciones del amplio bufet conocido como «cultura nacional». Por ello, podemos concluir que –como mecanismos ideológicos del Estado– las nuevas escuelas y los nuevos medios de comunicación fueron directamente responsables de la sistemática creación de patrias y patriotas.

Sin embargo, la principal razón del amplio consenso en torno a la obligación del sacrificio de masas por el bien del pueblo y de la tierra donde vivía fue el notable proceso de democratización que empezó a finales del siglo XVIII y que se propagó por todo el globo. A lo largo de la historia, los imperios, reinos y principados habían pertenecido a individuos; las polis griegas y la República romana estaban controladas por unos pocos. Ahora, el Estado moderno, ya fuera liberal democrático o autoritario democrático, se suponía que estaba sujeto a la autoridad formal de todos sus ciudadanos. Llegada determinada edad, todos sus habitantes tenían la ciudadanía y por ello eran en principio los soberanos y gober-

nantes legales del Estado. La propiedad colectiva del cuerpo civil del Estado también significaba la propiedad colectiva de su espacio territorial[39].

Como sabemos, la aparición del Estado moderno, con su código penal y su ordenamiento civil-legal, fue una de las primeras condiciones para el establecimiento de la propiedad burguesa. La legitimación de la propiedad privada dentro del Estado moderno quedó estabilizada y reforzada por la democratización y soberanía que ganó terreno dentro de él. En otras palabras, el abstracto sentido de propiedad colectiva de la tierra que tenía la sociedad también sirvió indirectamente para reforzar el reconocimiento del capital amasado por los ricos miembros de esa sociedad, y la prosperidad del capital no fue facilitada únicamente por el monopolio de la violencia por parte del Estado, sino también por su absoluto control de todo su territorio.

En este sentido, el territorio es la propiedad común de todos los accionistas de la empresa nacional. Incluso los que están completamente desamparados tienen algo que les pertenece y los pequeños propietarios todavía son los dueños de los grandes activos nacionales. Esta concepción de la propiedad colectiva engendra un sentido de satisfacción y de seguridad con el que no puede competir ninguna utopía política o promesa de futuro. Esta dinámica, de la que no fueron conscientes la mayoría de los socialistas y anarquistas del siglo XIX, se hizo evidente durante el siglo XX. Obreros, empleados, artesanos y agricultores marcharon juntos durante los sangrientos conflictos nacionalistas, todos ellos motivados por la imaginación política de que estaban luchando por la patria que tenían bajo sus pies –lo que fortalecía su firmeza– así como por un Estado cuyos dirigentes eran sus representantes oficiales. Estos democráticos representantes estaban encargados de administrar la propiedad de las masas, es decir, de defender el territorio sin el cual el Estado no podía sobrevivir.

Esto nos lleva a una de las fuentes de los fuertes sentimientos colectivos que agitarían e inflamarían la modernidad nacional. Cuando Samuel Johnson declaró a finales del siglo XVIII que «el patriotismo es el último refugio del sinvergüenza» anticipó con exactitud la clase de retórica política que dominaría durante los dos siglos siguientes: quienquiera que pudiera presentarse a sí mismo como el más leal perro guardián de la propiedad nacional se convertiría en el rey sin corona de la democracia moderna.

---

[39] Uno de los primeros análisis sobre la relación entre soberanía y territorio lo ofrece la fascinante pero ahistórica obra de J. Gottman, *The Significance of Territory,* Charlottesville, University Press of Virginia, 1973.

Igual que toda propiedad tiene sus límites legales, todo espacio nacional está delimitado por fronteras ahora sometidas a la ley internacional. Sin embargo, mientras que es posible cuantificar el valor exacto de la propiedad privada, incluyendo la tierra, no sucede lo mismo con la propiedad colectiva nacional; ya que las acciones en cuestión no tienen un mercado, es difícil calcular su valor exacto.

A comienzos del siglo XIX, Napoleón todavía podía vender el gran territorio de Luisiana en América del Norte sin levantar ninguna protesta por parte de aquellos que acababan de empezar a ser franceses. Y en 1867, cuando Rusia vendió Alaska (por la irrisoria suma de 7,2 millones de dólares), los rusos apenas se quejaron y algunos estadounidenses incluso protestaron por la adquisición, considerándola un derroche de su dinero que no tenía sentido. Posteriormente, estos actos de cuantificación financiera y de transferencia de la propiedad del Estado perdieron toda su validez y no se repetirían durante el siglo XX.

En contraste, desde principios del siglo XX en adelante, nuevas guerras patrióticas se llevaron las vidas de un gigantesco número de víctimas. Un ejemplo fue la batalla de Verdún en 1916, una de las más sangrientas y feroces batallas de la Primera Guerra Mundial. Sobre una pequeña franja de tierra de nadie, de pocos kilómetros cuadrados de extensión, murieron más de 300.000 soldados franceses y alemanes en un plazo de meses, y muchos más de medio millón quedaron heridos o lisiados. Ciertamente no todos los soldados permanecieron en las empapadas y pútridas trincheras por propia voluntad. Aunque en esa fase de la así llamada Gran Guerra su ansia por defender la patria había disminuido mucho en relación al comienzo, la mayoría de ellos todavía estaban consagrados a ese supremo imperativo y seguían inflamados de un ansia patriótica para evitar ceder ni siquiera un kilómetro de su territorio. Durante el siglo XX, la perspectiva de morir por la patria persuadió a los combatientes varones de que ninguna otra muerte podía alcanzar semejante nobleza eterna.

Las fronteras como límites de la propiedad espacial

«El territorio es sin duda una noción geográfica, pero antes que nada es una noción jurídico-política: el área controlada por una cierta clase de poder»[40]. A pesar de su precisión, esta valoración de Michel Foucault no consigue recoger el

---

[40] M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977,* C. Gordon (ed.), Nueva York, Pantheon Books, 1980, p. 68.

verdadero estatus del espacio nacional. El acabado final del territorio nacional se realiza con el entusiasta apoyo de unos súbditos convertidos en ciudadanos, es decir, en sus propietarios legales. También exige el acuerdo de los Estados vecinos y, en alguna etapa, la autorización de la ley internacional. Como en el caso de todas las manifestaciones sociolegales, la frontera es principalmente un producto histórico de las relaciones de poder que en determinado momento fueron reconocidas y quedaron congeladas.

Las fronteras fluidas entre grandes y pequeños territorios han existido a lo largo de la historia, pero se diferenciaban de las fronteras de la era moderna. No eran líneas geométricas, sino por el contrario, amplias franjas que carecían de definición y permanencia; en el caso de objetos naturales que separaban unos reinos de otros –montañas, ríos, valles, bosques, desiertos– todo el objeto servía como frontera. En el pasado no estaba claro a qué autoridad política pertenecían muchos pueblos y, a decir verdad, muchos no tenían interés por saberlo. Fueron los gobernantes los que tuvieron un interés particular en registrar a sus no siempre tan leales contribuyentes.

Muchas de las actuales fronteras internacionales fueron delimitadas de una manera arbitraria y accidental, y la delimitación se produjo antes de la aparición de las naciones en cuestión. Imperios, reinos y principados delimitaron las áreas bajo su control por medio de acuerdos diplomáticos tras la conclusión de guerras. Pero los numerosos conflictos territoriales del pasado no acabaron en prolongadas guerras mundiales y, en muchos casos, el impulso principal para la lucha armada no fue un ansia por la propia tierra. Antes del crecimiento del nacionalismo, las fronteras territoriales nunca fueron un tema sobre el que no se pudiera hacer concesiones en ninguna circunstancia.

En este contexto, el rico trabajo empírico de Peter Sahlins ofrece perspectivas particularmente convincentes[41]. Sahlins trazó cuidadosamente la evolución de la frontera de los Pirineos entre Francia y España desde el siglo XVII en adelante y observó que la soberanía bajo el Antiguo Régimen se aplicaba mucho más sobre los habitantes que sobre el territorio. La lenta y prolongada formación de la frontera, que empezó como una línea imaginaria marcada de una manera extremadamente inexacta por medio de piedras salteadas, alcanzó un punto de inflexión durante la Revolución francesa. Sin embargo, en 1868, cuando se acordó la frontera final, el territorio se convirtió en la propiedad oficial de la nación.

---

[41] P. Sahlins, *Boundaries: The Making of France and Spain in the Pyrenees,* Berkeley, University of California Press, 1989.

La transición entre una vulnerable zona fronteriza y zonas territoriales claramente delimitadas representó la domesticación del espacio y su transformación en una patria[42].

Benedict Anderson adelantó la misma idea en su innovador libro *Imagined Communities:*

> En la concepción moderna, la soberanía del Estado es total, rotunda y uniformemente operativa sobre cada centímetro cuadrado de un territorio legalmente delimitado. Pero en la antigua imaginación, donde los Estados estaban definidos por centros, las fronteras eran porosas y borrosas, y las soberanías se desvanecían imperceptiblemente unas en otras[43].

Como todos los primeros capitalistas frente a su inicial acumulación de activos, en la primera etapa de su evolución todos los Estados-nación están hambrientos de espacio y por ello se ven impulsados a expandir sus fronteras y aumentar las tierras de su propiedad. Estados Unidos, por ejemplo, nació con una inherente inclinación a anexionarse territorio adicional. De hecho, se negaba a reconocer sus propias fronteras y aceptaba solamente áreas «fronterizas» flexibles que presumiblemente se incorporarían en algún momento futuro. Este fue un comportamiento típico de todos los Estados de colonos, ya fuera en África, Australia u Oriente Próximo[44].

La Revolución francesa, por otro lado, reivindicó la idea de las «fronteras naturales», sobre cuya base los revolucionarios se esforzaron por expandir su Estado en dirección a los grandes ríos y las elevadas montañas que a menudo estaban situadas lejos de sus fronteras «artificiales». De esta manera, la imaginación revolucionaria francesa, seguida por la imaginación napoleónica, reivindicaba la región del Rin y los Países Bajos como partes orgánicas de la Gran Francia. Desde el principio, la revolución nacionalsocialista en Alemania invocó la lógica del «espacio vital», que para los nazis incluía Polonia, Ucrania y el oeste de Rusia, y que tuvo una influencia decisiva en el estallido de la Segunda Guerra Mundial.

---

[42] *Ibid.,* pp. 6-7, 191-192.

[43] B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* Londres, Verso, 1996, p. 19 [ed. cast.: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusion del nacionalismo,* México, Fondo de Cultura Económica, 1983].

[44] Sobre la diferencia entre fronteras y áreas fronterizas, véase J. R. V. Prescott, *Political Frontiers and Boundaries,* Londres, Unwin Hyman, 1987, pp. 12-51.

No es una coincidencia que los primeros Estados-nación también se convirtieran en los primeros poderes coloniales. Las causas y condiciones para su expansión territorial fueron indudablemente los impulsos económicos y el creciente poder y superioridad tecnológica de Europa Occidental. Sin embargo, el entusiasta apoyo de las masas patrióticas a la expansión colonial también desempeñó un importante papel en el insaciable impulso para aumentar el territorio bajo el control imperial. Al mismo tiempo, la frustración sentida por las grandes masas en Estados que salieron perdedores en la división de botines territoriales empujó a muchos a los brazos de un nacionalismo radical más agresivo.

Incluso los Estados-nación que surgieron en el Tercer Mundo oponiéndose al dominio colonial empezaron a establecer sus territorios a través de feroces conflictos fronterizos. Las disputas entre Vietnam y Camboya, Irán e Iraq y Etiopía y Eritrea, por ejemplo, no se diferencian sustancialmente de los conflictos del siglo anterior entre Gran Bretaña y Francia, Francia y Prusia e Italia y Austria. La oleada de nacionalismo democrático en Europa del Este acabó en las batallas finales libradas en la antigua Yugoslavia por la formación de las fronteras «correctas» del viejo continente.

El proceso de transformar la tierra en una propiedad nacional empezó habitualmente en los centros del poder, pero con posterioridad penetró en la amplia conciencia social alimentando y complementando el proceso de apropiación desde abajo. A diferencia de las sociedades premodernas, las propias masas actuaron como los sumos sacerdotes y guardianes de la nueva tierra sagrada. Y como en los rituales religiosos del pasado, el área sagrada estaba inequívocamente separada del área secular que la rodeaba. Así, en el nuevo mundo, cada centímetro de propiedad común se convirtió en parte del santificado territorio nacional al que nunca se podía renunciar. Eso no quiere decir que el espacio secular externo nunca se iba a convertir en interno y sagrado; la anexión de nuevas tierras al territorio nacional siempre se consideraba como un clásico acto de patriotismo. Sin embargo, de la patria estaba prohibido tomar ni siquiera un terrón de tierra.

Una vez que las fronteras se convierten en el indicador del alcance de la propiedad nacional, no solo como líneas sobre la superficie de la tierra sino más bien como líneas de separación que también penetran profundamente en su interior e igualmente delimitan el espacio aéreo, inmediatamente asumen una esencial aura de honor y un sentido sublime. Algunas de estas señalizaciones se han basado en la lejana historia, otras en la pura mitología. En estos contextos, cada rastro de conocimiento primigenio que indique la presencia o el control

sobre cualquier parcela de tierra del ostensible núcleo o grupo «étnico» mayoritario de una nación moderna, se utiliza como un pretexto para la anexión, la ocupación y la colonización. Cualquier mito marginal o cualquier leyenda trivial de la que es posible extraer una onza de legitimidad para derechos y demarcaciones territoriales se convierte en un arma ideológica y en un importante elemento para la construcción de la memoria nacional[45].

Los antiguos campos de batalla se convierten en lugares de peregrinaje. Las tumbas de los fundadores dictatoriales de reinos, junto a las de brutales rebeldes, se convierten oficialmente en lugares históricos del Estado. Los sistemáticamente seculares defensores del nacionalismo imbuyen a los inanimados paisajes de elementos primigenios e incluso trascendentales. Los revolucionarios democráticos, incluyendo a socialistas que predican la hermandad de las naciones, invocan melancólicos recuerdos de pasados monárquicos, imperiales e incluso religiosos, para afirmar y establecer su control sobre tanto territorio como sea posible.

Además de ganar agresivamente una propiedad inmediata, por lo general era necesario invocar una amplia dimensión del tiempo que envolviera el espacio nacional y le otorgara un aire de eternidad intemporal. Siendo relativamente abstracta, la gran patria política siempre estaba necesitada tanto de puntos de referencia estables en el tiempo como de características espaciales tangibles. Por esta razón, como se ha afirmado anteriormente, los geógrafos, como los historiadores, se convirtieron en parte de la nueva teología pedagógica. De acuerdo con esta teología, la tierra nacional acababa con la hegemonía a largo plazo de lo divino y en gran medida transformaba los cielos: en la era moderna se podía hablar de Dios con mucha más ironía que de las tierras ancestrales.

Durante los siglos XIX y XX, la gran patria abstracta era con diferencia la fuerza más dominante en la política nacional e internacional. Millones murieron en su nombre, otros murieron por su bien y multitudes buscaron continuar viviendo solo dentro de sus fronteras. Como todos los demás fenómenos históricos, sin embargo, su poder no era ni absoluto ni (quizá no sea necesario decirlo) eterno.

La patria no solo tenía fronteras externas que delimitaban su territorio, también tenía fronteras internas que limitaban su presencia psicológica. La gente que luchaba con las cargas de la vida o que no podía mantener con dig-

[45] Un análisis de este tema basado en un enfoque teórico completamente diferente se encuentra en A. D. Smith, «Nation and Ethnoscape», en *Myths and Memories of the Nation,* Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 149-159.

nidad a su familia tendía a emigrar a otros países. Al hacerlo, también intercambiaban territorios nacionales de la misma forma en que mucha gente cambia una prenda que antes era atractiva pero que ahora está vieja; con nostalgia pero con determinación.

La emigración de masas no es menos característica de la modernización que la nacionalización de poblaciones y la construcción de patrias. A pesar del dolor de arrancar las raíces y de viajar a destinos desconocidos, muchos millones de personas que afrontaban la pobreza, las crisis económicas, la persecución y otras amenazas semejantes de la era moderna, han intentado recolocarse en un espacio vital que parecía prometer un medio de subsistencia más seguro del que tenían en su país de origen. El difícil proceso de echar nuevas raíces en una patria adquirida también convirtió en patriotas a los emigrantes, e incluso aunque el proceso no tuviera siempre éxito en la primera generación, la nueva patria inevitablemente echó profundas raíces en los corazones y en las mentes de las generaciones posteriores.

A lo largo de la historia, los fenómenos políticos surgen y finalmente se desvanecen. La patria nacional, que empezó a tomar forma a finales del siglo XVIII y se convirtió en el espacio «normal» y normativo de todos aquellos que se convirtieron en sus ciudadanos, empezó a mostrar las primeras señales de agotamiento a finales del siglo XX. Desde luego, el fenómeno está todavía lejos de desaparecer y en «remotos» rincones del globo la gente todavía muere por trozos de la tierra nacional. En otras regiones, sin embargo, las fronteras tradicionales ya están empezando a disolverse.

La economía de mercado, que hace mucho tiempo destruyó la pequeña patria y desempeñó un importante papel en la construcción de las patrias nacionales y en delimitarlas con impenetrables fronteras, ha empezado a erosionar sus propias creaciones anteriores ayudada en este esfuerzo por la elite política y, en gran medida, por los medios audiovisuales y *online*. El declive del valor del cultivo agrícola como medio de crear riqueza económica también ha ayudado a debilitar el poder psicológico del patriotismo del pasado. Actualmente cuando franceses, alemanes o italianos abandonan su patria, ni el Estado ni sus perros guardianes están presentes en la frontera. Los europeos se mueven ahora dentro de espacios territoriales que han adoptado límites completamente nuevos.

Verdún, que puede ser un símbolo de la locura del patriotismo del siglo XX, se ha convertido en un popular centro turístico. Irónicamente, ahora no se presta atención al pasaporte o a la identidad nacional de los europeos que visitan el

lugar. Aunque las recién ordenadas fronteras terrestres europeas son indudablemente más abruptas y en ocasiones no menos brutales que las anteriores, los territorios que se encuentran tras ellas ya no poseen todos los atributos de las viejas patrias políticas.

Aparentemente, los franceses nunca más morirán por Francia y los alemanes con toda probabilidad nunca volverán a matar por Alemania (o viceversa). Los italianos, por su parte, muy probablemente continuarán la tradición encarnada en la bronca del cínico anciano italiano de Joseph Heller en *Catch-22* que aparece como cita al principio de este capítulo.

Aunque el convencional asesinato de masas se ha vuelto cada vez más problemático y complicado en la era nuclear, no podemos descartar la posibilidad de que en el futuro los seres humanos encuentren nuevas formas de matar y de que les maten. Sin embargo, si lo hacen, lo más probable es que sea por el bien de una nueva, y por ahora desconocida, versión de la política.

II

Mitoterritorio: en el principio, Dios prometió la Tierra

Cuando hayáis engendrado hijos y nietos, y hayáis envejecido en la tierra, si os corrompiereis e hiciereis escultura o imagen de cualquier cosa, e hiciereis lo malo ante los ojos del Señor vuestro Dios para enojarlo, yo pongo hoy por testigos al cielo y a la tierra, que pronto pereceréis totalmente de la tierra hacia la cual pasáis el Jordán para tomar posesión de ella. No estaréis en ella largos días sin que seáis destruidos.

Deuteronomio 4, 25-26

¿Cuál era la intención de esas tres exhortaciones? Una que Israel no debía ir más allá del muro; una por la que el Señor, bendito sea Él, exhortaba a que Israel no se rebelara contra las naciones de la tierra; y una por la que el Señor, bendito sea Él, exhortaba a los idólatras [las naciones de la tierra] para que no opriman demasiado a Israel.

Talmud de Babilonia, Ketubot 13,111

La palabra «patria» *(moledet)* aparece en los libros de la Biblia un total de diecinueve veces, casi la mitad de ellas en el libro del Génesis. Todos los significados asignados a la palabra están relacionados con el lugar de nacimiento o el lugar de origen familiar de una persona, y nunca contienen las dimensiones civiles o públicas que se encuentran en las culturas de las polis griegas o de la antigua República romana. Los héroes de la Biblia nunca se lanzaron a defender su patria para alcanzar la libertad ni articularon expresiones de amor civil por ella. Tampoco estaban familiarizados con el significado del «sacrificio final» y de la «dulzura» de morir por la patria. En resumen, la idea de patriotismo que se desarrolló en la cuenca septentrional del Mediterráneo

apenas era conocida en sus costas meridionales y menos todavía en el Creciente Fértil.

Los devotos de la idea sionista que empezó a tomar forma hacia finales del siglo XIX se encontraron con un tema espinoso. Debido a que utilizaban la Biblia como un título de propiedad sobre Palestina, que rápidamente se convertiría en la «Tierra de Israel», necesitaban utilizar todos los medios necesarios para transformar lo que era una imaginada tierra extranjera, de la que supuestamente todos los judíos se exiliaron, en una antigua patria que una vez fue propiedad de sus mitológicos antepasados. Para cumplir este propósito, la Biblia empezó a tomar el carácter de libro nacionalista. Lo que era una colección de textos teológicos, que incorporaban tramas históricas y milagros divinos dirigidos a inculcar la fe en sus lectores, se convirtió en una compilación de textos historiográficos que tenían solamente una pequeña cantidad de opcional significado religioso. En este contexto, era necesario oscurecer todo lo posible la entidad metafísica de Dios y destilar de ella una personalidad completamente patriótica. Todos los intelectuales sionistas tendían a ser un tanto seculares y por ello no estaban interesados en profundas discusiones teológicas. Desde su perspectiva, Dios, cuya existencia había quedado socavada, prometió una tierra a su «pueblo elegido» como recompensa por mantener devotamente su fe en Él. De esta manera, se convirtió en una especie de narrador dentro de una película histórica que guiaba a una nación para que luchara por una patria y emigrara a ella.

No era una empresa fácil continuar utilizando el término «Tierra Prometida» cuando el mismo poder que había hecho la promesa estaba agonizando o, según muchos, ya había fallecido[1]. No pudo haber sido fácil introducir un imaginario sentido del patriotismo en obras teológicas que eran completamente ajenas al espíritu nacionalista. A pesar de ser complicada y problemática, la tarea fue finalmente un éxito. Pero su objetivo no se alcanzó solamente por el talento de los pensadores y escritores sionistas. El verdadero secreto de su éxito estuvo en las circunstancias históricas en las que se desarrolló, de las que hablaré más adelante.

[1] A. Raz-Krakotzkin expresó muy bien esta cuestión en el título de su breve artículo «There Is No God, but He Promised Us the Land» [Dios no existe, pero nos prometió la Tierra], *Mita'am* 3 (2005), pp. 71-76 (en hebreo).

Teólogos con talento se otorgan una tierra a sí mismos

Los libros de la Biblia no hacen ninguna mención de la dimensión política de una patria nacional[2]. A diferencia de la cristiandad posterior, ellos no proclaman que la verdadera patria se encuentre en los cielos eternos. Sin embargo, el territorio desempeña un papel destacado en los relatos. La palabra «tierra» aparece en la Biblia más de mil veces y en la gran mayoría de los textos tiene un gran significado.

A diferencia de Jerusalén, que no está mencionada en el Pentateuco[3], la tierra de Canaán se presenta al comienzo, en el Génesis, y posteriormente desempeña diversos papeles, entre ellos, los de lugar de destino, escenario de acción y compensación, herencia y lugar elegido. Se describe como «una tierra extremadamente buena» (Números 14, 7), «una tierra de trigo y cebada, de vinos, higueras y granadas» (Deuteronomio 8, 8), y por supuesto «una tierra por la que fluye la leche y la miel» (Levítico 20, 24; Éxodo 3, 8; Deuteronomio 27, 3). El público en general, tanto judío como no judío, comparte la suposición de que la tierra fue concedida a la «semilla de Israel» hasta el fin de los tiempos, y numerosos versos bíblicos parecen confirmar esa suposición.

Como otras obras maestras en la historia de la literatura, los versos bíblicos pueden interpretarse de diferentes maneras y esta versatilidad es una fuente de su poder. Pero eso no significa que cada verso pueda interpretarse de maneras completamente contradictorias. Paradójicamente, a pesar de que las escrituras cristianas remontan la fe en Jesús hasta la tierra de Judea, los textos de la Biblia repetidamente indican que la religión yahvista ni apareció ni se desarrolló en el territorio que Dios designó para sus elegidos. Sorprendentemente, los dos primeros casos de teofanía que desempeñaron un papel decisivo para crear a los seguidores de Dios, y que pusieron los fundamentos teóricos y prácticos del

---

[2] En hebreo se han publicado tres instructivos artículos que cuestionan el que la «Tierra de Israel» pueda ser considerada como la patria de los judíos, aunque sus claves teóricas y sus conclusiones sean algo diferentes a las que se proponen aquí. Véase Z. Gurevitz y G. Aran, «On the Spot (Israeli Anthropology)», *Alpayim* 4 (1991), pp. 9-44; D. Boyarin y J. Boyarin, «The People of Israel Have No Motherland: On the Place of the Jews», *Teorya Uvikoret* 5 (1994), pp. 79-103; H. Dagan, «The Concept of "Homeland" and the Jewish Ethos: Chronicles of a Dissonance», *Alpayim* 18 (1999), pp. 9-23 (en hebreo).

[3] Jerusalén aparece en la Biblia por primera vez relativamente tarde, inicialmente como una ciudad hostil, en el libro de Josué (10, 1) y solo es conquistada e incendiada por la tribu de Judá en el libro de los Jueces (1, 8).

monoteísmo en el hemisferio occidental (la civilización judeocristiana-islámica), no se produjeron en la tierra de Canaán.

En el primer caso, Dios apareció en Harran, en lo que es actualmente Turquía, y le dictó a Abraham el Arameo las siguientes instrucciones: «Vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré» (Génesis 12, 1). Realmente, el primer seguidor de Yahvé abandonó su patria y se embarcó en un viaje hacia la desconocida Tierra Prometida. Debido a la hambruna, no se quedó allí y rápidamente se trasladó a Egipto.

De acuerdo con los mitos fundadores, el segundo de los espectaculares encuentros tuvo lugar en el desierto, durante el Éxodo de Egipto[4]. Yahvé llamó a Moisés directamente durante la entrega de la Torá en el monte Sinaí. Después de los Diez Mandamientos, además de sus instrucciones, órdenes y advertencias, Dios también habló de la Tierra Prometida: «He aquí que voy a enviar un ángel delante de ti, para que te guarde en el camino y te conduzca al lugar que te tengo preparado. [...] Mi ángel caminará delante de ti y te introducirá en el país de los amoritas, de los hititas, de los perizitas, de los cananeos, de los jivitas y de los jebuseos, y yo los exterminaré» (Éxodo 23, 20, 23). Aunque los oyentes ya debían saber que la tierra no estaba vacía, ahora la obligación divina contiene por primera vez una explícita promesa para desalojar a los habitantes originarios que pueden perturbar la colonización.

Es decir, ni Abraham, el padre de la nación, ni Moisés, el primer gran profeta –ambos disfrutando de una estrecha y exclusiva relación con el Creador– nacieron en la tierra; ambos emigraron allí desde otros lugares. Al contrario que los mitos autóctonos, que alaban la antigüedad de los habitantes nativos como expresión de su propiedad de la tierra, la fe yahvista resaltaba repetidamente el origen extranjero de sus fundadores y de aquellos que establecieron la posterior entidad política en la tierra.

Cuando Abraham –el «converso», el que emigró a Canaán desde Mesopotamia con su esposa aramea– quiso casar a su hijo favorito, le dijo a su sirviente: «No buscarás una esposa para mi hijo entre las hijas de los cananeos, entre los que vivo, sino que irás a mi país y a mi parentela y traerás una esposa para mi hijo

---

[4] En realidad, Dios se revela en privado a Moisés algún tiempo antes en el desierto de Midian (la península Arábiga), en la conocida historia del matorral que arde. Aquí, Dios dice a Moisés, bastante increíblemente, que «el lugar donde estás de pie es Tierra Santa» (Éxodo 3, 5). Hace una pequeña aparición anterior en la tierra de Canaán no sobre el terreno sino en el sueño de Jacob (Génesis 28, 12-15).

Isaac» (Génesis 24, 3-4). Sin sorprenderse en absoluto, el sirviente regresó a la patria de su amo y desde allí importó a la atractiva Rebeca. Esta antipatriótica costumbre siguió practicándose durante la siguiente generación, como reflejan las palabras de Rebeca –que, como su suegro, venía del extranjero– a su viejo marido: «Detesto mi vida a causa de las mujeres hititas. Si Jacob se casa con una mujer hitita como estas, una de las mujeres de la tierra, ¿qué tendrá de bueno la vida para mí?» (Génesis 27, 46). Isaac cedió ante su dominante esposa e instruyó a su hijo mayor de acuerdo con ello: «No debes tomar esposa de entre las mujeres cananeas» (Génesis 28, 1).

Como hijo obediente, Jacob no tenía otra elección que abandonar Canaán y viajar a Mesopotamia, la patria de su abuelo, su abuela y su madre. Allí, en medio de la no tan distante Diáspora, se casó con Lea y Raquel, dos hermanas locales que también eran primas hermanas, engendrando con ellas doce hijos y una hija. Todos los hijos –once de los cuales (junto a los dos hijos de José) constituyeron los epónimos padres de las tribus de Israel– nacieron en una tierra diferente, excepto uno de ellos que nació más tarde en Canaán. Además, como hemos visto, las cuatro «madres de la nación» también vinieron de una tierra lejana. Según la leyenda, Abraham, su mujer, la novia de su hijo, las esposas y concubinas de su nieto y prácticamente todos sus biznietos, eran nativos del meridional Creciente Fértil que emigraron a Canaán como ordenó el Creador.

La antipatriótica saga continúa a medida que la historia avanza. Como sabemos, todos los hijos de Jacob «descendieron» a Egipto, donde todos sus descendientes, la «semilla de Israel» al completo, nacerían durante los siguientes cuatrocientos años, un periodo más largo que el que hay entre la Revolución puritana en Inglaterra y la invención de la bomba atómica. Como sus antepasados, también ellos no dudarían en casarse con las mujeres locales (un acuerdo permisible mientras que las mujeres no fueran cananeas). Un ejemplo destacado es José, que se casó con Osnat que le había sido entregada por el faraón. (Hagar, la concubina de Abraham, tampoco era cananea, sino egipcia.) Moisés, el primer gran líder de la «semilla de Israel», tomó como esposa a Séfora la Madianita. Como resultados de estos matrimonios, que contradecían por completo la costumbres posteriores, no sorprende que «los hijos de Israel fructificaron y se multiplicaron, y fueron aumentados y fortalecidos en extremo, y se llenó de ellos la tierra» (Éxodo 1, 7)[5]. Aquí hay que recordar que la tierra en cuestión era Egipto,

[5] Sergio Della Pergola, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, una autoridad en la demografía de la judería mundial, declaró recientemente que «la Biblia habla de 70 hombres que descen-

no Canaán. Así, de acuerdo con la propia historia bíblica, el «pueblo» estaba surgiendo demográficamente en un lugar que no le estaba prometido, pero que de acuerdo con el mapa cultural de la Antigüedad se consideraba un prestigioso centro cultural digno de alabanza. Moisés, Aarón y Josué –que condujeron al pueblo a Canaán– también nacieron, se educaron y se transformaron en devotos seguidores de Yahvé en el gran reino faraónico.

Como hemos visto, esta mitológica formación antiautóctona de la «nación sagrada» fuera de la tierra debe entenderse en unión de otra dinámica integral. Los autores de la Biblia no solo se opusieron a los habitantes nativos de la tierra sino que repetidamente expresaron una profunda hostilidad hacia ellos. La mayoría de los autores de los textos bíblicos aborrecían a las tribus locales («populares»), que eran trabajadores de la tierra y adoradores de ídolos; paso a paso, sentaron el fundamento ideológico para la erradicación de las tribus.

Como hemos señalado, fue en el monte Sinaí, inmediatamente después de entregar los Diez Mandamientos, cuando Yahvé hizo una temprana promesa: expulsar a los habitantes autóctonos de la tierra para hacer sitio a sus elegidos[6]. Moisés el antiguo príncipe egipcio, reiteró la promesa de Dios en cierto número de ocasiones. En el libro del Deuteronomio, el profeta repetidamente recalcaba a los «hijos de Israel» que su Dios destruiría «a las naciones cuya tierra el Señor tu Dios te da a ti» y que ellos «les despojarían y habitarían en sus ciudades y en sus casas» (19, 1). Además, después de impartir instrucciones que reflejan una aproximación relativamente moderada hacia los conquistados habitantes no cananeos, Moisés resalta de nuevo: «Pero de las ciudades de estos pueblos que el Señor tu Dios te da por heredad, no dejarás con vida a nada que respire» (Deuteronomio 20, 16).

---

dieron a Egipto con Jacob y de 600.000 que lo abandonaron 430 años después. Esa estimación es sin duda demográficamente posible [...]». Citado en A. Barkat, «Study Traces Worldwide Jewish Population from Exodus to Modern Age», *Haaretz* (edición inglesa), 29 de abril de 2005. Resulta interesante señalar que a lo largo del mismo periodo, la población global inicial del antiguo Egipto, multiplicada por el mismo factor de casi 8.600, hubiera arrojado una población de por lo menos cuatro o cinco billones.

[6] En esta ocasión, Dios también reveló una sofisticada estrategia: «Y enviaré avispas delante de ti para que echen fuera al heveo, al cananeo y al heteo de delante de ti. No los echaré de delante de ti en un solo año, a fin de que la tierra no quede desolada y se multipliquen contra ti las bestias del campo. Poco a poco los echaré de delante de ti, hasta que te multipliques y tomes posesión de la tierra» (Éxodo 23, 28-30). El hecho de que esta promesa aparezca justamente dos capítulos después de la entrega de los diez mandamientos es indicativo de que el *ethos* bíblico dominante desplegaba una moralidad excluyente, falta de cualquier dimensión universal.

«Borrar», «destruir» y quitar la vida «de cualquier cosa que respire» son claros imperativos, pero el término usado más ampliamente a lo largo de la Biblia para indicar la erradicación global de los habitantes de la tierra es «destruir por completo». Realmente, de acuerdo con la leyenda bíblica, la exterminación física de la población local empieza inmediatamente después de que las tribus de Israel cruzan el río Jordán y entran en la Tierra Prometida tras la conquista de Jericó. Fue entonces cuando «destruyeron por completo, a filo de espada, todo lo que había en la ciudad: hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, bueyes, ovejas y asnos» (Josué 6, 21), una práctica que repitieron después de la caída de cada ciudad. Como está escrito: «así que Josué conquistó toda la región, el país de las montañas, el Néguev, las estribaciones de Judea y las laderas, junto a todos sus reyes, sin dejar supervivientes. Destruyó por completo a todos los seres vivientes, como el Señor, el Dios de Israel, había mandado» (Josué 10, 40). La conquista finalizó con un orgía de pillaje y generalizado derramamiento de sangre: «Y los hijos de Israel tomaron para sí todo el botín y las bestias de aquellas ciudades; mas a todos los hombres hirieron a filo de espada hasta destruirlos, sin dejar alguno con vida» (Josué 11, 14).

Después de la masacre, el ejército de los conquistadores quedó algo apaciguado y el «pueblo» nacido en Egipto de nuevo se separó en tribus dividiéndose entre ellas las diversas regiones de la tierra. Ahora, la «Tierra» era más grande de lo que Dios había prometido a Moisés, ya que repentinamente también incorporaba la otra orilla del río Jordán. Dos tribus y media se establecieron al este del río, marcando el comienzo de su historia en la Tierra Prometida que, como se ha señalado, era más grande que la tierra de Canaán. La Biblia relata esta historia con detalle y con gran imaginación y está repleta de denuncias de los constantes pecados que condujeron al castigo final del doble exilio: el exilio de los habitantes del reino de Israel a Asiria (en el siglo VIII a.C.) y el exilio de los habitantes del reino de Israel a Babilonia (en el siglo VI a.C.). Gran parte de la narrativa que recrea las historias de los hebreos en la tierra de Canaán busca clarificar los factores que desembocaron en estos traumáticos exilios.

Esto plantea un cierto número de preguntas para aquellos historiadores y estudiosos de la Biblia que ni creen en la divina santidad de los libros ni aceptan la anacrónica e insostenible cronología de los acontecimientos: 1) ¿Por qué los autores de los antiguos textos recalcaron repetidamente la manifestación de la deidad en lugares fuera de la Tierra Prometida?, 2) ¿Por qué la mayoría de los héroes de esta fascinante épica no son de ascendencia autóctona? y 3) ¿Qué propósito tenía el cultivo de un odio incendiario hacia la población indígena y

por qué se contaba en primer lugar esta problemática y, en todas las valoraciones, extraña historia de exterminio de masas?

Aunque muchos estudiosos han objetado el libro de Josué debido a la campaña de exterminio que describe[7], la obra era hasta hace relativamente poco tiempo el texto favorito en muchos círculos sionistas de los que David Ben-Gurión era un destacado representante. Los relatos de la colonización y del regreso del pueblo de Israel a su tierra prometida proporcionaron poder y fervor a los fundadores del Estado de Israel, y estos círculos se abalanzaron sobre la inspiradora similitud entre el pasado bíblico y el presente nacionalista[8].

Los estudiantes de las *yeshivás* siempre han sido conscientes de que la Biblia no había que leerla literalmente, que requiere una guía y una templada interpretación de las firmes y ambiguas palabras de Dios. No obstante, los escolares judíos de nueve y diez años estudian en las escuelas israelíes las campañas militares de Josué sin el beneficio de los filtros racionales y protectores del judaísmo talmúdico. El Ministerio de Educación israelí nunca ha encontrado necesario distanciarse de estas estremecedoras partes de la Biblia y por el contrario facilita su enseñanza sin ninguna censura. Debido a que el Pentateuco y los libros de los primeros profetas están considerados como textos históricos que relatan la historia del «pueblo judío» desde la Antigüedad, ha habido un consenso que permite que incluso aunque no sea obligatorio estudiar los libros más abstractos de los profetas posteriores, bajo ninguna circunstancia se permite saltarse el libro de Josué. Además, incluso aunque la enseñanza de este «pasado» se ha demostrado ética y pedagógicamente destructiva, el sistema educativo israelí se niega a excluir de su programa estos vergonzosos relatos de exterminio[9].

---

[7] El declive inicial de la fe cristiana en el siglo XVIII facilitó la expresión de desaprobación respecto a los inquietantes temas del libro de Josué. Una variedad de personajes expresaron una dura crítica del imperativo bíblico de exterminar, desde deístas británicos como Thomas Chubb a figuras de la Ilustración francesa como Jean Meslier. Por ejemplo, véanse las afirmaciones de Voltaire en la entrada de «judíos» en su *Diccionario filosófico*.

[8] Véase por ejemplo, D. Ben-Gurión, *Biblical Reflections,* Tel Aviv, Am Oved, 1969 (en hebreo), y M. Dayán, *Living with the Bible,* Jerusalén, Idanim, 1978 (en hebreo). Este tema también lo analiza G. Piterberg, en *The Returns of Zionism: Myths, Politics, and Scholarship in Israel,* Londres, Verso, 2008, pp. 267-282.

[9] Sobre la enseñanza en Israel del libro de Josué, véase G. Zalmanson Levi, «Teaching the Book of Joshua and the Conquest», en H. Gor Ziv (ed.), *The Militarization of Education,* Tel Aviv, Babel, 2005 (en hebreo). En 1963, Georges R. Tamarin, profesor en el Departamento de Psicología de la Universidad de Tel Aviv, dirigió una innovadora investigación sobre cómo entendían el libro los escolares israelíes. Sus hallazgos produjeron una conmoción en el Ministerio de Educa-

Quizás haya que celebrar que los estudiosos sionistas de la Biblia, así como los arqueólogos israelíes, hayan empezado recientemente a expresar dudas sobre la veracidad de la narrativa. El trabajo de campo ha proporcionado evidencias cada vez más decisivas de que el Éxodo de Egipto nunca se produjo y de que la tierra de Canaán no fue repentinamente conquistada durante el periodo que señala la Biblia. Estos estudiosos encuentran razonable suponer que el horror de las historias de asesinato de masas fue una invención. Ahora parece probable que los habitantes locales, que sufrieron un largo y gradual proceso de transición desde la vida nómada al trabajo agrícola, evolucionaron para convertirse en una autóctona población mixta de cananeos y hebreos que más tarde dio origen a dos reinos: el gran reino de Israel y el pequeño reino de Judea[10].

La teoría que se ha generalizado entre los nuevos círculos académicos es que las historias de la conquista surgieron a finales del siglo VIII a.C. o, como mucho, un siglo más tarde durante el reino de Josías en el momento de la consolidación del ritual en Jerusalén y del ostensible descubrimiento de la Torá. De acuerdo con los investigadores que han adoptado esta teoría, el principal objetivo de la obra histórico-teológica en cuestión era introducir la creencia en un solo Dios en los habitantes de Judea, así como en los refugiados de Israel que llegaron después de la destrucción del reino meridional. En la lucha por el monoteísmo todos los medios de persuasión se consideraban legítimos, y una de las consecuencias fue la hostil e indiscriminada incitación contra la extendida idolatría y la concomitante corrupción moral[11].

Aunque semejantes hipótesis puedan ser estimulantes siguen siendo extremadamente poco convincentes. Aunque nos liberan parcialmente de la pesadilla literaria del antiguo genocidio, fracasan en responder a la pregunta clave: ¿Por qué el relato de la Biblia retrata a los primeros monoteístas como emigrantes y conquistadores que son completamente ajenos a la tierra que han alcanzado? Estas hipótesis tampoco nos ayudan a entender cómo se produjo la horrible idea de una masacre de la población local. La brutalidad de la Antigüedad es conoci-

---

ción. En aquel momento, se llegó a decir que el estudio era un motivo para el despido de Tamarin. Sobre la investigación véase G. R. Tamarin, *The Israeli Dilemma: Essays on a Warfare State,* Róterdam, Rotterdam University Press, 1973, pp. 183-190. Véase también J. Hartung, «Love Thy Neighbor: The Evolution of In-Group Morality», *Skeptic* 3/4 (1995), y R. Dawkins, *The God Delusion,* Nueva York, Mariner Books, 2008, pp. 288-292.

[10] I. Finkelstein y N. A. Silberman, *The Bible Unearthed*, Nueva York, Touchstone, 2002, pp. 98, 118 [ed. cast.: *La Biblia desenterrada,* cit.].

[11] *Ibid.,* pp. 72-96.

da y está reflejada en muchas fuentes; los relatos de asesinatos en masas se pueden encontrar en las leyendas de los antiguos asirios y en *La Ilíada,* y cualquier estudiante de Historia está familiarizado con la brutalidad romana hacia los habitantes de la derrotada Cartago. Sin embargo, aunque los actos de exterminio ocasionalmente se mencionan en los documentos, no conozco a ningún grupo entre aquellos que hayan cometido actos semejantes que se jacte de sus hazañas o que ofrezca justificaciones teológicas o morales de la aniquilación de toda una población simplemente para heredar su tierra.

En primer lugar, es muy improbable que el núcleo historiográfico de la Biblia fuera escrito antes de la destrucción del reino de Judea en el siglo VI a.C. Antes de la destrucción no era posible escribir sobre un reino grande y espectacular, con una capital formada por grandes palacios y gloriosos paraninfos, ya que los hallazgos arqueológicos muestran que la Jerusalén histórica no era más que un pueblo grande que gradualmente evolucionó en un pequeño centro. En segundo lugar, los escritos sobre la sistemática subordinación de la gobernante dinastía de reyes a la soberanía de Dios –y todavía más, a la de los irritados profetas predicadores que eran sus representantes en la tierra– no podían haber sido realizados por escribas de la corte o sacerdotes del templo que carecían de cualquier autonomía intelectual. Y ni siquiera el más pequeño de los reinos soberanos estaría dispuesto a aceptar que la dinastía gobernante fue establecida por la iniciativa del pueblo y que casi todos sus reyes fueran reiterados pecadores. Y por último, es difícil explicar cómo una revolución monoteísta que era tan significativa y tan rica en audaces ideas pudiera empezar a tomar forma en un pequeño reino de una aletargada región rural que no tenía ningún parecido con los rebosantes centros culturales del Próximo Oriente.

Parece mucho más probable, como afirman muchos estudiosos no israelíes y como concluye la aguda lógica de Spinoza, que los principales libros de la Biblia fueran escritos y teológicamente compuestos solamente después de que aquellos que abandonaron Babilonia llegaran a Jerusalén, e incluso más tarde durante el periodo heleno[12]. No hay prácticamente duda de que los cualificados autores tenían un conocimiento de primera mano del significado y del castigo del exilio. Incesantemente expresaron su conmoción ante el acontecimiento y constante-

[12] B. de Spinoza, *Theological-Political Treatise,* Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 118-143 [ed. cast.: *Tratado teológico-político,* Madrid, Alianza, 2003]. Por ejemplo, véase el reciente texto innovador del investigador de la Biblia británico P. R. Davies, *In Search of Ancient Israel,* Londres, Clark Publishers, 1992.

mente trataron de proporcionarle una explicación ideológica. A lo largo de todo el Pentateuco y de los libros de los profetas, el exilio resuena como una experiencia concreta y sirve repetidamente como una amenaza. Así ocurre en el Levítico: «Y a vosotros os esparciré entre las naciones, y desenvainaré espada en pos de vosotros; y vuestra tierra estará asolada [...] Y pereceréis entre las naciones, y la tierra de vuestros enemigos os consumirá. Y los que queden de vosotros decaerán en las tierras de vuestros enemigos por su iniquidad» (26, 33, 38-39). También sucede con el Deuteronomio: «Y el Señor os esparcirá entre los pueblos, y quedaréis pocos en número entre las naciones a las cuales os llevará el Señor» (4, 27). Estas sentencias son virtualmente idénticas a las referencias hechas en los libros abiertamente «postexilio» como Nehemías: «Si sois infieles os desperdigaré entre los pueblos» (1, 8).

Como premisa de trabajo podemos suponer que cuando los conquistadores persas alcanzaron Babilonia y encontraron allí a sacerdotes y antiguos escribas de la corte que eran descendientes de distanciados exilios de Judea, estos últimos adquirieron alguna experiencia del zoroastrismo que en aquel momento estaba luchando contra el politeísmo pero todavía era leal con el dualismo divino. Una expresión característica de la decisiva separación epistemológica entre el dualismo zoroástrico y el yahvismo monoteísta se encuentra en las palabras de profeta Isaías, que declara con firmeza: «Así dice Jehová a su ungido, a Ciro [...] yo soy el Señor y no hay otro. Yo formo la luz y creo las tinieblas, hago la paz y creo la adversidad. Yo soy el Señor que hace todo esto» (45, 1, 6-7).

En mi opinión, el grado de abstracción presente en el joven monoteísmo solo podía aparecer dentro de la cultura material de un Estado que tuviera un considerable control tecnológico sobre la naturaleza. En aquel momento, semejante control solo se había alcanzado en las grandes civilizaciones localizadas en torno a ríos, como Egipto y Mesopotamia. El remarcable encuentro de los exiliados y sus descendientes con este centro de alta cultura parece ser lo que proporcionó los fundamentos para estas innovadoras tesis[13].

Como es habitual en las decisivas revoluciones intelectuales, estos audaces y cultos pensadores se vieron obligados a desarrollar sus radicales ideas fuera de los círculos culturales establecidos. Escribiendo en una lengua poco familiar y, en el caso de algunos individuos, emigrando a Canaán bajo la protección del

---

[13] La idea de la resurrección de los muertos y el propio término *dat* (religión) también se tomaron de la cultura persa. Sin embargo, todavía no está claro por qué los exiliados de Judea fueron los que encendieron la llama del monoteísmo.

soberano persa, pudieron eludir los enfrentamientos frontales con el hostil y hegemónico estamento sacerdotal y con los escribas de la corte que todavía eran semipoliteístas. De esta manera, moviéndose entre Babilonia y Canaán, dieron el primer paso del lento movimiento histórico hacia una clase de tradición teológica completamente nueva.

La pequeña Jerusalén del siglo V a.C. se convirtió en un refugio y en un semillero intelectual para estos intelectuales excepcionales. Algunos parece que permanecieron en Babilonia y proporcionaron a los emigrantes la logística material y espiritual que ayudó a crear el revolucionario cuerpo teológico. De este modo, Canaán serviría de puente espiritual entre la fe nacida en el meridional Creciente Fértil y las culturas de la región mediterránea. Jerusalén se convertiría en la primera parada de la poderosa campaña teológica (judía-cristiana-musulmana) que finalmente conquistaría una gran parte del planeta.

Si adoptamos esta hipótesis, los relatos del nacimiento del politeísmo fuera de la Tierra Prometida se vuelven mucho más plausibles y fáciles de entender, y figuras literarias como Abraham y Moisés, que introdujeron en Canaán la fe en un solo Dios, pueden comprender como una legendaria mímesis de la emigración real de los monoteístas babilónicos que empezaron a llegar a Sión a principios del siglo V a.C. Durante los siglos V y IV a.C. –un espléndido periodo que fue testigo del nacimiento de la filosofía y del teatro griegos, de la propagación del budismo y del confucionismo– los precursores del monoteísmo occidental se reunieron en la pequeña Jerusalén y empezaron a cultivar su nueva fe.

Este trabajo fue desarrollado por respetables figuras como Ezra y Nehemías bajo la atenta mirada de los agentes del reino persa. Las estrategias narrativas que eligieron estaban dirigidas a crear una comunidad de creyentes leales, al mismo tiempo que evitaban que esa comunidad se volviera lo suficientemente fuerte como para suponer una amenaza a la suprema autoridad imperial. Por ello, en la *Yehud Medinata* (la «provincia de Judea» en arameo), se permitía imaginar la conquista de una gran tierra en el nombre de Dios, contar cuentos de grandes reinos del pasado y soñar sobre irreales fronteras de una Tierra Prometida que llegaban hasta la tierra de origen de los nuevos emigrantes, siempre que en la práctica se abstuvieran de reclamaciones de soberanía real, se conformaran con un modesto templo, mostraran repetidamente su agradecimiento a los «benevolentes» gobernantes persas y evitaran que el encumbramiento de la nueva comunidad de creyentes se volviera excesivo.

A diferencia de las monarquías que les gobernaban y del estrato culto que anteriormente había servido a los gobernantes locales, los nativos hebreos –«el

pueblo de la tierra» cuyos padres habían vivido bajo los reinos de Judea e Israel– y las tribus cananeas que habían vivido junto a ellos nunca se exiliaron a Asiria o Babilonia. Habían sido, y seguían siendo, fieles paganos que carecían de educación. Estos trabajadores de la tierra que hablaban una mezcla de dialectos, no reconocían la exclusividad o singularidad de Yahvé aunque le adoraran como la deidad preeminente entre otros dioses. El objetivo de los emigrantes monoteístas era reunir a la elite de los idólatras locales, disuadirlos de su fe aislándolos así de las masas de los habitantes de la tierra, y modelarlos en un dedicado cuerpo de creyentes. El resultado fue lo que parece ser la primera aparición de la idea del «pueblo elegido».

Como era habitual entre los reyes de Babilonia, se realizaron detalladas crónicas oficiales de los acontecimientos que se formulaban de una manera muy similar a la de la *Estela de Mesha.* Con toda probabilidad, estas crónicas permanecieron en Jerusalén o fueron llevadas al exilio después de la destrucción[14] fundiéndose con una rica reserva de emigrantes mitos cósmicos y tradiciones importados del septentrional Creciente Fértil. Juntas, estas fuentes sirvieron como núcleo para el relato de la creación del mundo y de la revelación de su único Dios. El propio Dios, originalmente conocido como *elo,* fue sacado de la tradición cananea y se convirtió en *elohim* (el nombre hebreo de Dios utilizado normalmente en la Biblia). Los ritmos, rimas y estructuras lingüísticas de la poesía ugarítica fueron expoliados y los códices legales de los reinos mesopotámicos fueron incorporados a los mandamientos bíblicos. Incluso el largo y complicado relato de la división en las doce tribus de Israel parece basarse en una tradición política griega expresada por Platón en su descripción de la colonización ideal y su división en doce partes y tribus, dándole una conocida y familiar expresión literaria[15].

La glorificación de un presente material y políticamente modesto y desamparado exigía un pasado glorioso y bien establecido y, debido a que la educación y la propaganda se dirigían a promover el monoteísmo, necesitaban y por ello dieron origen a un nuevo género. En el mismo momento en que Herodoto cruzaba Canaán (o Palestina, como él decía), los círculos cultos de Jerusalén y Babi-

---

[14] La propia Biblia contiene referencias a la conservación de crónicas del reino de Israel y del reino de Judea que proporcionaron la materia bruta inicial para posteriores escritos teológicos. Véase I Reyes 14, 29: «Los demás hechos de Roboam, y todo lo que hizo, ¿no están escritos en el libro de las Crónicas de los reyes de Judá?», y 22, 39: «El resto de los hechos de Acab, y todo lo que hizo, y la casa de marfil que construyó, y todas las ciudades que edificó, ¿no están escritos en el libro de las Crónicas de los reyes de Israel?».

[15] Véase Platón, *Las leyes*, 5.744-6, Madrid, Akal, 1988.

lonia empezaban a formular su doctrina. Sin embargo, sus escritos no pueden considerarse como históricos y quedan mejor clasificados como una original «mitohistoria»[16]. En este nuevo y poco común género ya no encontramos las historias de diversos dioses, pero tampoco encontramos todavía la investigación de los acontecimientos y acciones humanos como un objetivo en sí mismo, como sucede en el mundo griego. La motivación primordial para escribir era la poderosa necesidad de recrear el pasado como prueba del plan y de las maravillas del único Dios, y como evidencia de la inferioridad de los seres humanos que estaban destinados a moverse eterna y cíclicamente entre el pecado y el castigo.

Con este fin, era necesario separar constantemente el trigo de la paja, determinar qué rey del pasado había sido elegido por Dios y vería perdonadas sus trasgresiones, y quién quedaría como un malhechor a los ojos de Dios, desdeñado hasta el final de sus días. Era necesario determinar qué reyes del pasado habían permanecido leales a Yahvé y quiénes quedaban eternamente malditos. Las principales figuras en esta tarea eran históricas, sus nombres estaban tomados de las detalladas crónicas. Otros sacerdotes que actuaban en Samaria reclamaron su propia relación con el gran reino de Israel, reforzando el notablemente longevo mito del reino unido de David y Salomón que se dividió en dos como consecuencia de pecadores faccionalistas. Incluso aunque los dirigentes del reino del norte se volvieran detestables adoradores de ídolos, eso no evitó el robo de su prestigioso nombre, Israel, y su asignación al «pueblo elegido».

A pesar de las innovadoras conclusiones de Spinoza, no es lógico suponer que estos textos extraordinarios pudieran ser escritos solamente por uno o dos autores. No hay duda de que la comunidad de autores fue grande y diversa, y que mantenía un contacto constante con los centros en Babilonia. La naturaleza de los textos refleja que fueron repetidamente escritos y reescritos a lo largo de muchas generaciones, dando por resultado relatos repetidos, historias individuales vinculadas mediante un mosaico, ausencia de consistencia narrativa, lapsos de memoria, cambios de estilo, utilización de diferentes nombres de Dios, y un significativo número de contradicciones ideológicas. Desde luego, los autores no fueron conscientes de que un día todos los textos iban a ser ensamblados en un único libro canónico.

---

[16] Cuando Herodoto viajó por la región en el siglo V a.C., no supo nada de la modesta comunidad en Jerusalén y no la mencionó en sus escritos que describen a los habitantes del país como sirios a los que se llama «palestinos». Véase Herodoto, *The History* 3-4, Nueva York, Penguin Books, 2003, pp. 172, 445 [ed. cast.: *Historias. Libros I-V,* cit.].

A pesar del amplio consenso respecto a la existencia de un solo Dios, seguía habiendo numerosos desacuerdos respecto a los valores morales que había que trasmitir. También surgieron variaciones en la política de tratamiento de los «otros»[17]. Los últimos autores parecen haber estado menos inclinados hacia la exclusión que los primeros, ya que los deuteronomistas se diferenciaban de los autores sacerdotales tanto por su estilo como por su concepción de la presencia divina. En cualquier caso, incluso aunque los abundantes escritos fueran concebidos para crear un inmediato núcleo comunitario, también estuvieron dirigidos, quizá mucho más intencionadamente, hacia el futuro lejano.

La creciente importancia de los que llegaban desde Aram-Naharaim y su profundo desdén hacia los habitantes nativos se refleja en la mayoría de los libros de la Biblia y en los libros de los primeros profetas. La patria está localizada en otra parte, en Babilonia o Egipto, los dos centros culturales más valorados del periodo antiguo. Los líderes espirituales de los «hijos de Israel» se habían originado en un respetado y renombrado lugar de donde trajeron su fe exclusiva y los más importantes mandamientos de su Dios. En comparación con ellos, los habitantes de Canaán eran ignorantes, corruptos e inclinados a caer constantemente en la adoración de ídolos.

El desprecio por la población autóctona y el distanciamiento de ella acabaron traduciéndose en inquietantes descripciones literarias sobre su expulsión y exterminación. Los innovadores autores que llegaron a Canaán no tenían una administración del Estado ni un ejército. No guardaban ningún parecido con los cruzados y no tenían una Inquisición institucionalizada. La imaginación, las palabras y la intimidación eran todo lo que tenían a su disposición.

Tampoco se dirigían al público en general. Por el contrario, su actividad literaria tuvo lugar entre una pequeña elite culta y un limitado número de curiosos oyentes congregados a las afueras de la pequeña Jerusalén. Sin embargo, paso a paso, el círculo se amplió y la «semilla de Israel» continuó floreciendo hasta que, en el siglo II a.C., fue capaz de establecer el primer régimen monoteísta de la historia: el pequeño, aunque pasajero, reino asmoneo.

---

[17] Véase S. M. Weinfeld, «Universalist and Isolationist Trends during the Period of the Return to Zion», *Tarbitz* 33 (1964), pp. 228-242 (en hebreo). No debemos olvidar que la Biblia también contiene excepcionales versos que contradicen esta tendencia general, tales como: «Cuando el extranjero habite con vosotros en vuestra tierra, no le oprimiréis. Como a un natural de vosotros tendréis al extranjero que habite entre vosotros, y lo amaréis como a vosotros mismos; porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto: yo soy el Señor vuestro Dios» (Levítico 19, 33-34). Véase también Deuteronomio 10, 19.

Después de negar la propiedad y el derecho a la vida de los habitantes indígenas de la tierra elegida, los autores de los textos bíblicos se otorgaron la tierra a sí mismos y a aquellos que aceptaran unirse a su doctrina. El monoteísmo todavía era una fe incierta, profundamente preocupada por la amenaza que planteaba el politeísmo. Solamente después de fortalecerse, después de la revuelta macabea del siglo II a.C., empezaría a proselitizar y a convertir indiscriminadamente a aquellos con los que vivían. Pero por el momento, la comunidad de monoteístas se limitaba a entablar duras luchas contra las masas de adoradores de ídolos que les rodeaban y contra las que forjaron inquebrantables posiciones de aislamiento.

La prohibición de casarse con mujeres locales se convirtió en una orden suprema entre los «regresados a Sión» *(shavei Zion);* a los que lo habían hecho se les ordenó que se divorciaran[18] y aquellos que habían emigrado a Canaán fueron obligados a importar esposas de Babilonia. Esta denuncia de la población local parece que fue coherente con la estrategia global del Imperio persa que empleaba el conocido principio de «Divide y vencerás». La nueva «nación sagrada» que funcionaba en Jerusalén y su área circundante tenía prohibido integrarse con la simple población rural de la tierra. Por ello, en acciones de retroactividad literaria, Isaac y Jacob también fueron obligados a casarse con vírgenes arameas y a José y Moisés se les permitió tomar esposas egipcias y madianitas, pero no cananeas. Y cuando «más tarde», entre sus setecientas esposas y trescientas concubinas, el insaciable lascivo rey Salomón también tomó a bellas mujeres locales, sus actos fueron considerados desfavorablemente por Yahvé y el imaginario reino fue dividido en dos. Esto, entre otras cosas, proporcionaría la legitimidad teórica para la futura existencia de los reinos de Israel y Judea (I Reyes 11, 1-13).

La prohibición de casarse con hombres o mujeres cananeos de las familias paganas locales que estaban emparentadas con grandes clanes o tribus era estricta y radical. Esas uniones solo les estaban permitidas a los excomulgados o a los malditos, como el hijo mayor de Isaac, Esaú, y provocaban un considerable descenso en el estatus social. En este contexto, resulta fascinante rastrear el entrelazado de la historia bíblica y de los mandamientos de Dios desde su comienzo hasta su implementación. Moisés, por ejemplo, dictó las siguientes instrucciones:

> Cuando el Señor tu Dios te haya introducido en la tierra en la cual entrarás para tomarla, y haya echado de delante de ti a muchas naciones, al hitita, al ger-

[18] Véase Ezra 10, 10-11 y Nehemías 13, 23-26.

> geseo, al amorreo, al cananeo, al ferezeo-perizita, al jivita y al jebuseo, siete naciones mayores y más poderosas que tú, y Jehová tu Dios te las haya entregado y las hayas derrotado, las destruirás del todo; no harás con ellas alianza, ni tendrás de ellas misericordia. Y no emparentarás con ellas; no darás tu hija a su hijo, ni tomarás a su hija para tu hijo (Deuteronomio 7, 1-3).

Por extraño que parezca, Dios ordenó primero la completa exterminación de la población local y después dictó instrucciones para no casarse con aquellos que habían sido aniquilados. La exterminación y la prohibición del matrimonio se combinaron juntas en la aislacionista imaginación de los fervientes autores en una sólida mezcla de destrucción.

Después de ofrecer un relato de las acciones de exterminio de Josué, los autores pasaban a comunicar a sus sorprendidos lectores que el genocidio, como cualquier otro genocidio de la historia, no había sido completo. Realmente muchos paganos continuaron su vida en Canaán incluso después del regreso a Sión, incluso después de la legendaria conquista de Josué. Conocemos la misericordia concedida a Rahab la prostituta y a los gabaonitas que se convirtieron en leñadores y portadores de agua. Además, antes de su muerte, Josué, un severo líder militar, reunió a sus seguidores y les dictó la siguiente advertencia: «Porque si os apartareis, y os uniereis a lo que resta de estas naciones que han quedado con vosotros, y si concertareis con ellas matrimonios mezclándoos con ellas y ellas con vosotros, sabed que el Señor vuestro Dios no arrojará más a estas naciones de delante de vosotros, sino que serán lazos y trampas para vosotros [...]» (Josué 23, 12-13).

En el libro de los Jueces, que aparece en la Biblia como una continuación directa de la historia de Josué, nos sorprendemos al enterarnos de que la población local no fue de ninguna manera exterminada y que la obsesión con la amenaza de la asimilación dentro de la población local todavía era grande:

> Así los hijos de Israel habitaban entre los cananeos, hititas, amoritas, perizitas, jivitas y jebuseos. Y tomaron a sus hijas por mujeres, y dieron sus hijas a los hijos de ellos, y sirvieron a sus dioses. Hicieron, pues, los hijos de Israel lo malo ante los ojos del Señor y olvidaron a su Dios, y sirvieron a las imágenes de Baal y Ashera (Jueces 3, 5-7).

Sin embargo, resulta incluso más sorprendente que, supuestamente más tarde, en el libro de Esdras, hay una gran ansiedad que todavía rodea al tema de la integración con los antiguos pueblos exterminados:

> Acabadas estas cosas, los príncipes vinieron a mí, diciendo: «El pueblo de Israel y los sacerdotes y levitas no se han separado de los pueblos de las tierras con sus abominaciones, de los cananeos, hititas, perizitas, jebuseos, amonitas, moabitas, egipcios y amoritas. Porque han tomado las hijas de ellos para sí y para sus hijos, y el linaje santo ha sido mezclado con los pueblos de las tierras» (Esdras 9, 1-2).

La separación y compartimentación entre la solitaria deidad *(elohim)* y su colorida familia –su mujer Ashera, una diosa de la tierra, y sus capacitados hijos, el tempestuoso Baal, la deseable Astarté, el fiero Anat y Yam, dios del mar– parecen haber sido una constante empresa sisífica en la que los primeros monoteístas estaban incesantemente comprometidos. Para inculcar un Dios único, supremo, era necesario desarraigar a las deidades del pasado, y si esto no se hacía y los hijos de Israel volvían a adorar a muchas deidades, serían castigados y desposeídos de la tierra que les había sido concedida. Aunque Yahvé tenía una opinión positiva de sí mismo y era «misericordioso y compasivo», también era un Dios severo y vengativo. Como un marido celosamente posesivo no perdonaría a alguien que le traicionara, y cuando sus fieles pecaban, los castigos se activaban inmediatamente. Al final de la historia se actualizan los recurrentes temas de la destrucción y el exilio.

Todo el libro de los Reyes estaba dirigido a establecer que la expulsión de los israelitas era el resultado de las abominaciones de la casa de Omri, igual que los habitantes de Judea fueron enviados al exilio debido a los pecados del rey Manasés. Casi todos los profetas, desde Jeremías e Isaías hasta Amós y Miqueas, lanzaron incansables advertencias respecto a las calamidades que acosarían al país y lo convertirían en un desierto, desarraigando a los pecadores y provocando su brutal desposesión de la tierra. Esta es el arma final de los autores de la Biblia que incansablemente guiaron y aleccionaron a la comunidad de creyentes que lentamente iba creciendo para que se adhiriera a un solo Dios.

En el discurso teológico de la Biblia, la promesa de la tierra al preciado pueblo está casi siempre condicionada. Nada es eterno, todo depende de la medida en que se mantengan fieles a Dios. La Tierra Prometida no es una concesión puntual ni un regalo irrevocable. Se trata de un préstamo al que nunca hay que considerar como una propiedad territorial. A los hijos de Israel no se les concede la propiedad colectiva de la Tierra Prometida; permanecerá eternamente como propiedad de Dios que simplemente la entrega temporal y condicionalmente, aunque con gran generosidad.

El omnipotente terrateniente divino recalca repetidamente, «porque toda la tierra es mía» (Éxodo 19, 5). Para disipar todas las dudas respecto a la naturaleza de la posesión y propiedad de la tierra señala clara y contundentemente: «La tierra no se venderá a perpetuidad, porque la tierra mía es; pues vosotros sois forasteros y extranjeros para conmigo» (Levítico 25, 23)[19]. Desde John Locke, el pensamiento político moderno siempre ha considerado que la tierra pertenece a los que la cultivan. Sin embargo, esta no era la filosofía de la Biblia. La tierra no era ni la propiedad de los pueblos de la antigua Canaán ni la propiedad de las tribus hebreas. En gran medida, a todos los que vivían en ella se les podría considerar huérfanos.

A pesar de su poderosa conexión con la ciudad sagrada de Jerusalén, la Tierra de Israel nunca fue la tierra ancestral de los descendientes de los hijos de Israel porque, como hemos visto, la mayoría de sus imaginados antepasados nacieron en otros lugares. Además, los héroes de la Biblia no tenían patria, no solo en el sentido político grecorromano de la palabra, sino tampoco en su sentido más limitado de un área familiar, protectora y segura. El territorio, de acuerdo con la doctrina del primer monoteísmo, no sería ni un refugio ni un resguardo para los ordinarios o cansados seres humanos; sería para siempre un desafío, un pedazo de tierra que había que merecer ocupar incluso temporalmente.

En otras palabras, en todos los libros de la Biblia, la tierra de Canaán nunca sirvió como una patria para los «hijos de Israel», y por esta razón, entre otras, nunca se refirieron a ella como la «Tierra de Israel».

Desde la tierra de Canaán a la tierra de Judea

A diferencia de la gran mayoría de los israelíes de nuestros días, que no son conscientes de que el convencional término «Tierra de Israel» *(Eretz Israel)* no se encuentra en los libros de la Biblia en su significado inclusivo, los autores de la Mishná y del Talmud tenían un profundo conocimiento de este hecho porque ellos fueron lo suficientemente afortunados como para leer la Biblia sin el prisma mediador del nacionalismo. Un Midrash halakha (una forma de literatura rabí-

[19] El estudioso de la Biblia, W. D. Davies, fue el primero en sostener que el yahvismo derivaba del concepto de propiedad divina del territorio de la tradición cananea del dios Baal. Véase *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine,* Berkeley, University of California Press, 1974, pp. 12-13.

nica dirigida a la clarificación de la ley y la práctica judía), muy probablemente del siglo III d.C., contiene el siguiente texto:

> Canaán merecía que la tierra se llamara por su nombre. ¿Pero qué hizo Canaán? Simplemente esto: en cuanto oyó que los israelitas estaban a punto de entrar en la tierra, se levantó y se alejó de ellos. Dios entonces le dijo: te has alejado de mis hijos, Yo, a su vez, llamaré a la tierra por tu nombre (*Mekhilta,* Pisha, 18, 69)[20].

Como se señalaba en la introducción de este libro, tanto en la Biblia como durante el largo periodo que precedió a la destrucción del Templo en el 70 d.C., la región estaba concebida como la Tierra de Israel no debido a la lengua de sus habitantes ni por sus vecinos inmediatos.

Sin embargo, los nombres y sobrenombres de los lugares no son eternos y lo cambios sociales y demográficos provocan a menudo la aparición de otros nuevos. Como se puede esperar de un periodo de cuatro siglos en cualquier región del planeta, la morfología política de la tierra de Canaán cambió entre los siglos II a.C. al II d.C. Durante este tiempo, la región pasó a conocerse cada vez más como la tierra de Judea, aunque su anterior nombre no desapareció por completo. Por ejemplo, Flavio Josefo, que escribió a finales del siglo I d.C., se refiere a ella como la «tierra de Canaán» cuando habla del pasado, pero llama la atención del lector sobre el hecho de que la tierra «que entonces se llamaba Canaán» ahora «se llamaba Judea»[21].

Desafortunadamente, sabemos muy poco sobre los acontecimientos que se desarrollaron en Canaán entre los siglos V y II a.C., el periodo en que fueron escritos, editados y rehechos los libros de la Biblia. Semejante conocimiento nos habría revelado las circunstancias en las que se escribieron esos libros y nos hubiera facilitado la interpretación de su significado. Debido a la falta de fuentes, la historia de los habitantes de la pequeña provincia de Judea que existió en la tierra hasta su conquista por Alejandro de Macedonia resulta prácticamente desconocida, y lo mismo sucede con el comienzo del periodo helenístico. Lo que está claro es que los libros sagrados fueron copiados repetidamente y trasmitidos de generación en generación, y que la diseminación de la religión yahvista en las

---

[20] J. Z. Lauterbach, *Mekhilta De-Rabbi Ishmael,* Filadelfia, Jewish Publication Society, 2004, p. 107.

[21] W. Whiston (ed.), *The Complete Works of Flavius Josephus,* Londres, T. Nelson and Sons, 1860, p. 38.

pequeñas localidades alrededor de Jerusalén empezó a dar frutos. Como ya hemos señalado, en el siglo II el Dios único ya tenía una gran comunidad de creyentes que era capaz de mantener sus propias opiniones e incluso de rebelarse contra un dominio pagano para defender sus principios y prácticas rituales.

La revuelta asmonea de los años 167-160 a.C. fue un acontecimiento clave para el ascenso histórico del monoteísmo en el mundo occidental. A pesar de la decisiva derrota de los rebeldes en el campo de batalla, el debilitamiento del Imperio seléucida creó una rara situación que facilitó el establecimiento de un régimen religioso autónomo que en el año 140 a.C. surgió como un soberano reino teocrático. Incluso aunque la independencia del reino de Judea fuera efímera, solamente setenta y siete años hasta la llegada de Pompeyo de Roma, serviría de trampolín para la propagación del judaísmo por el mundo.

Nuestro conocimiento de la propia revuelta se basa solamente en unas cuantas fuentes y la más importante de todas es el primer libro de los Macabeos. También tenemos el posterior libro segundo de los Macabeos, un cierto número de comentarios de los historiadores helenos y romanos y los posteriores comunes adagios del Talmud. La revuelta está recogida por Flavio Josefo en *Antigüedades judías* y *La Guerra de los Judíos,* pero el historiador judío basa la mayor parte de su narrativa en el primer libro de los Macabeos, al que no añade ninguna información de importancia. El libro bíblico de Daniel y otros pocos textos clasificados como «de fuera» o apócrifos también fueron compuestos durante el periodo asmoneo, aunque su carácter ahistórico facilita poco la reconstrucción de los acontecimientos en cuestión.

Incluso aunque la identidad del autor (o de los posibles autores) del primer libro de los Macabeos es desconocida, los estudiosos creen que vivió en Judea unos treinta años después de la revuelta y que estuvo estrechamente vinculado con los asmoneos durante el mandato de Juan Hircano. El texto fue escrito en hebreo pero fue rechazado por el patrimonio judío y excluido de su canon[22]. Ya que el texto original se perdió, todo lo que queda es una versión griega en la Septuaginta («traducida por setenta») que, como los escritos de Filón de Alejandría y Flavio Josefo, sobrevivió solamente gracias a los cristianos helenísticos. Resulta una ironía de la historia que si no hubiera sido por la antigua actitud cristiana de conservar los textos del pasado, probablemente hubiéramos tenido

---

[22] En cierta medida, Boas Evron tiene razón cuando afirma que los libros de los Macabeos y las obras de Flavio Josefo no son realmente «judías». B. Evron, *Athens and the Land of Uz,* Binyamina, Nahar, 2010, p. 133 (en hebreo).

poco o ningún conocimiento sobre la historia de los judíos entre la revuelta asmonea y la destrucción del Templo.

Una detallada lectura del primer libro de los macabeos revela una notable diferencia entre las perspectivas que se pueden obtener de la lectura del propio texto y la interpretación de la revuelta que promueve el sistema educativo israelí. Igual que la empresa sionista nacionalizó la festividad tradicional de la Hanukkah, también intentó oscurecer los aspectos religiosos tanto del libro bíblico como de la propia revuelta[23]. La narrativa antigua no dice nada sobre un levantamiento «nacional» que surgiera durante una lucha contra una cultura latina extranjera, o de una revuelta «patriótica» dirigida a defender al país de los invasores extranjeros. E igual que el nombre de Tierra de Israel no aparece en ningún momento en la narrativa, a pesar de la insistencia de los historiadores sionistas, la narrativa tampoco hace ninguna referencia al concepto de «patria», incluso aunque el autor del libro tenía un buen conocimiento de la Biblia y estaba extremadamente familiarizado con la literatura griega, a la que sin duda pudo recurrir.

Durante muchos años, los creyentes judíos se acostumbraron a vivir bajo gobernantes que no compartían su fe. En la medida en que los reyes de Persia, y posteriormente los primeros gobernantes helenísticos, les abandonaban a su suerte y les permitían adorar a su único Dios, no organizaron protestas que dejaran huella en la historia. Fueron las extraordinarias persecuciones religiosas desatadas por Antíoco IV Epífanes y la profanación del Templo las que iniciaron la arriesgada revuelta. Matatías y sus hijos se rebelaron contra el Imperio porque «en aquel tiempo, los funcionarios del rey estaban imponiendo decretos para acabar con la práctica judía. Llegaron a la ciudad de Modein para hacer que sus gentes ofrecieran sacrificios paganos» (I Macabeos, 2, 15). El viejo sacerdote asmoneo no mató a un judío que intentaba adoptar una «cultura nacional» extranjera sino por el contrario a un habitante de Judea que estaba tratando de

---

[23] Por ejemplo, el primer verso de la conocida canción Hanukkah, «Quién puede volver a narrar» («Mi Yimalel», letra de Menashe Rabina, melodía tradicional, 1936) es una versión secularizada del verso bíblico «¿Quién puede volver a narrar las obras del Señor?» (Salmos 106, 2). La letra de la popular canción «Portamos antorchas» («Anu Nosim Lapidim») también refleja semejante nacionalización de la tradición: «Nunca nos sucedió un milagro. No encontramos ni recipiente ni aceite. Sacamos la piedra hasta que sangramos, "Hágase la luz"» (letra de Aharon Zeev, música de Mordechai Zeira; traducción inglesa N. Zion y B. Spectre, *A Different Light: The Hanukkah Book of Celebration,* Nueva York, Devora Publishing, 2000, p. 14). Esta transición desde el poder celestial a la sangre humana se produce normalmente sin que el cantante la perciba. En mi juventud también me sucedió a mí.

sacrificar a un animal para otros dioses. Movilizó a sus partidarios exhortándolos a que «Todo el que sea celoso con la Ley y apoye la alianza debe venir conmigo» (I Macabeos, 2, 27).

Para trasmitir la importancia de términos como «helenistas» como diferentes a los auténticos «hebreos» –palabras que desempeñan un importante papel en las interpretaciones sionistas populares– el autor de los Macabeos tendría que haber sido enterrado en una capsula del tiempo para resurgir en la era moderna. Como esta es una opción que evidentemente no tuvo, semejantes adjetivos no aparecen en el texto. Como otros autores bíblicos que le precedieron, simplemente diferenció entre creyentes y pecadores, entre devotos adoradores de los cielos y detestados adoradores de ídolos y entre circuncidados y no circuncidados. En aquel momento, los habitantes de Judea todavía incluían a un importante número de gentes que practicaban la idolatría o que eran alentadas para que retomaran esos rituales, y los dirigentes de la comunidad judía consideraron imperativo separarse de esa población y dominarla. En toda la historia de la revuelta resulta clave la terrible tensión entre la devoción y la profanación de los mandamientos del Pentateuco, no entre una consciente cultura hebrea por una parte y una cultura helenista y la lengua griega por la otra.

Judas Macabeo instigó a sus seguidores para que se sublevaran y lucharan por sus vidas y por sus leyes religiosas, no por su tierra (I Macabeos, 3, 21). Más tarde, su hermano Simón intentaría movilizar un nuevo ejército explicando que «conocéis cuanto ha hecho la familia de mi padre, mis hermanos y yo mismo por el bien de la Ley de Moisés y del Templo. También conocéis las guerras que hemos librado y los problemas que hemos tenido» (I Macabeos, 13, 3). Sin embargo no habla del sacrificio «nacional» o del sufrimiento por el bien de la patria, un concepto que ni siquiera existía en Judea.

A diferencia de los mercenarios del futuro reino asmoneo, el ejército de los macabeos estaba formado por creyentes voluntarios que estaban hartos de la corrupción moral de los sacerdotes de la capital y de los elevados impuestos recaudados por los gobernantes seléucidas. La combinación de un intenso celo monoteísta y de la protesta ética proporcionó a los rebeldes una extraordinaria fortaleza mental y engrosó sus filas en proporciones sorprendentes. No obstante, todo parece indicar que siempre constituyeron una minoría en la población campesina[24]. Después de varios duros enfrentamientos consiguieron entrar en Jerusalén y libe-

---

[24] Para profundizar en este tema véase W. D. Davies, *The Territorial Dimension of Judaism,* Berkeley, University of California Press, 1982, p. 67.

rar el Templo. Su victoria se corona con la purificación del centro y la construcción de un nuevo altar para el único Dios. A lo largo de los años, la dedicación de este altar quedaría conmemorada por una festividad religiosa judía.

Resulta interesante señalar que la lucha entre los judíos monoteístas y los paganos no judíos continúa después de la conquista de Jerusalén. En este contexto, el ejército rebelde cruza las fronteras de la tierra de Judea, invade remotas regiones como Galilea, Samaria, el Néguev y Guigal, cruzando el río Jordán, y devuelve a los fieles judíos «su tierra», permitiéndoles adorar pacíficamente a Dios sin las distracciones idólatras de sus vecinos. Al final de las batallas, la Tierra de Judea se amplía mediante la anexión de las regiones adyacentes, que pasaron a la soberanía de la nueva dinastía de sacerdotes (I Macabeos, 10, 30, 41). El rey seléucida Alejandro Balas autorizó la anexión y nombró a Juan, uno de los hijos de Matatías, sumo sacerdote bajo su protección real.

Cuando el drama y las batallas llegan a su fin y el emisario del nuevo rey, Antíoco VII, exige la devolución de un cierto número de áreas anexionadas por los macabeos, el autor atribuye las siguientes palabras a Simón el sacerdote, gobernante del reino asmoneo: «Nosotros nunca nos hemos apoderado de la tierra de otras naciones o confiscado cualquier cosa que perteneciera a otra gente. Por el contrario, simplemente hemos recuperado la propiedad que fue heredada de nuestros antepasados, una tierra que injustamente nos habían arrebatado nuestros enemigos en un momento u otro» (I Macabeos, 15, 33). Esta inusual afirmación, que sobresale como excepcional en el texto, resulta indicativa del avance de una nueva reclamación de un derecho autóctono que empieza a trascender las tradicionales conceptualizaciones bíblicas y nos acerca a la herencia territorialista de los helenistas.

En el texto hay importantes elementos (atuendos, oro, reconocimientos dentro de la corte de Simón, cordialidad hacia los dirigentes helenos que apoyaban a los asmoneos) que indican que, a pesar de tratarse de una persona fiel a su religión, el escriba de la corte no albergaba ningún resentimiento hacia la helenización que había empezado a propagarse dentro del nuevo régimen sacerdotal. Había buenas razones para que Juan, el sumo sacerdote y quizá mecenas del autor, eligiera el típico nombre griego de Hircano, un precedente que siguieron todos sus herederos de la dinastía asmonea que adoptaron nombres y prácticas no hebreas de otros gobernantes de la región. Finalmente, el reino asmoneo iba a acelerar el ritmo de la helenización cultural entre los habitantes de Jerusalén al mismo tiempo que conservaba, con un control efectivo y algunas veces brutal, la creencia en un único Dios.

Al mismo tiempo, no debemos olvidar que «la tierra de nuestros antepasados» *(nahalat avoteinu)* significa algo muy diferente al concepto de *patris* en su original sentido político. El antiguo concepto, que surgió en las polis independientes mucho antes de las conquistas de Alejandro de Macedonia y que expresaba la conexión de los ciudadanos soberanos con su ciudad, ahora quedaba despojado de su original significado patriótico para convertirse, durante el periodo helenístico, en un eco cada vez más distante de una desvanecida realidad histórica. Como con el hereditario régimen sacerdotal, la monarquía dinástica que gobernó el reino de Judea hasta su conquista final por Roma no tenía ningún parecido con los dirigentes elegidos de las democráticas ciudades griegas.

El segundo libro de los Macabeos es más helenista y más teológicamente judío que el primero. Sin embargo, desafortunadamente, también es menos histórico[25]. Es más judío y menos histórico porque Dios desempeña un papel activo en los acontecimientos y dirige abiertamente la rebelión, y es más helenista porque, a diferencia del primero, hace un inesperado uso del término *patris* (πατρίς) como una de las razones de la sublevación. En contraste con el libro anterior que fue escrito en Jerusalén, II Macabeos –redactado durante un periodo posterior en un dialecto griego, muy probablemente en el Egipto helenístico– nos dice que siguiendo el movilizador discurso de Judá, sus seguidores estaban «deseando morir por su religión y su país» (II Macabeos, 8, 21)[26]. Sin embargo, esta retórica, que es completamente extraña al lenguaje hebreo, no hace que el texto sea una declaración especialmente patriótica porque, también aquí, el principal objetivo de la rebelión sigue siendo la purificación del Templo, no el establecimiento de una polis o un «Estado-nación» judío independiente. El libro comienza con la dedicación del altar y concluye con la decapitación de Nicanor, el enemi-

---

[25] II Macabeos fue escrito originalmente en el dialecto koiné griego mucho más tarde, después del año 100 a.C., en Egipto o en una región más remota del norte de África. Incluye un breve resumen de cinco volúmenes escritos por su autor, Jasón de Cirene, que no sobrevivieron al paso del tiempo.

[26] Véase también cómo este texto incorpora el término *patris* entre las leyes y las secciones dedicadas al Templo (II Macabeos, 13, 11, 15). Originalmente, consulté la edición de D. Schwartz, *The Second Book of Maccabees,* Jerusalén, Yad Ben-Zvi, 2004 (en hebreo). También aquí, el término «Tierra de Israel» se utiliza en la introducción y en las notas de pie de página en treinta y ocho ocasiones, pero no aparece realmente en el propio texto antiguo. Sobre la influencia conceptual griega acerca del autor del segundo libro de los Macabeos, véase Y. Heinemann, «The Relationship between a People and Its Country in Judeo-Hellenistic Literature», *Zion* 13-14 (1948), p. 5.

go líder militar seléucida, y la conmemoración de la victoria como una festividad de acción de gracias judía por los actos de Dios.

Aunque la transformación de una rebelión puramente religiosa en un reino judío soberano sea fascinante, la evidencia de ese cambio no solo es escasa y ambigua sino que también resulta difícil de utilizar con el propósito de recrear una historia fiel. En cualquier caso, la conceptualización del espacio geográfico que tenían los reyes asmoneos era completamente diferente a la de los rebeldes, como demuestran no sus deliberaciones, que se producían en privado, sino sus acciones militares y religiosas. Como vimos en I Macabeos, el apetito territorial de Simón el Sacerdote se volvió cada vez más insaciable con cada nueva victoria en el campo de batalla. Como todas las demás entidades políticas de la región, el reino de Judea trataría de extender sus fronteras lo más posible y sus esfuerzos tendrían éxito. Al final de la continua campaña de conquista de los reyes asmoneos –es decir, en la cúspide de su dominio– la tierra incluiría a Samaria, Galilea y la región de Edom. De ese modo, el reino de Judea se acercaría bastante a las dimensiones de la faraónica tierra de Canaán.

Para establecerse dentro de sus nuevos territorios, los nuevos judíos emplearon una estrategia diferente a la utilizada por sus antepasados, los aislacionistas «regresados de Sión», que muy probablemente fueron los responsables de dar forma a la imagen destructora de Josué. Como hemos visto, las primeras generaciones temían a sus vecinos paganos y se mantenían separadas de ellos. Sin embargo, los gobernantes helenísticos de Judea estaban más seguros de sí mismos e ignoraron la directiva bíblica de exterminación; en su lugar, apasionada y enérgicamente buscaron convertir a los habitantes de los vecinos territorios conquistados. Los edomitas en el Néguev y los itureos de la Galilea fueron obligados por los asmoneos a circuncidarse y a convertirse en judíos en el pleno sentido de la palabra. Así, la comunidad de creyentes judíos creció en tamaño y fuerza, y la tierra de Judea se expandió.

Esta conversión en masa no fue exclusiva del reino de Judea. Empezando en este periodo, y especialmente como resultado del fértil encuentro entre el monoteísmo y la cultura griega, el judaísmo se convirtió en una activa religión proselitizadora que empezó a propagarse por el Mediterráneo adquiriendo muchos seguidores[27]. Y aunque desde el siglo V a.C. había existido continuamente en

[27] Sobre esto, véase U. Rappaport, «Jewish Religious Propaganda and Proselytism in the Period of the Second Commonwealth», disertación doctoral, Jerusalén, Hebrew University, 1965 (en hebreo). A pesar de su importancia, el estudio nunca se publicó como libro.

Babilonia una comunidad monoteísta, los emigrantes empezaron a abandonar Judea tres siglos después para marchar a todos los centros del mundo helenístico, donde empezaron a diseminar en masa su fe.

¿Cuál era la conexión entre los emigrantes de Judea y los nuevos conversos judíos, por un lado, y la tierra de Canaán, que gradualmente se había vuelto la tierra de Judea, por otro? En este momento es cuando brota este tema; un tema que a partir de aquí está presente en la investigación sobre el judaísmo en las comunidades y reinos que adoptaron la religión hasta la era moderna. Una apreciación de las diversas conexiones entre los creyentes judíos y la tierra de la Biblia nos permite entender mejor a la propia religión. Sin embargo, debido a la escasez de fuentes, este capítulo se centra solamente en la presencia de la tierra de Judea en los corazones de la pionera intelectualidad judía, o para ser más específico, en el corazón de dos figuras que quizá no sean muy representativas de círculos más amplios. Para nuestra discusión es importante el hecho de que es imposible determinar en qué medida sus escritos expresaban el estado de ánimo de las masas de conversos judíos con las que ellos vivieron y con las que rezaron en las nuevas sinagogas.

Filón de Alejandría puede considerarse como el primer filósofo judío si omitimos en esta categoría a los autores de los textos bíblicos de los profetas y del Eclesiastés. Aunque este original intelectual judío no sabía hebreo, la traducción griega de la Biblia, que desempeñó un papel fundamental para atraer a los politeístas cultos hacia el monoteísmo judío, le permitió construir una organizada doctrina teológica. En cualquier caso, este importante pensador no solo esperaba la conversión de todo el mundo sino que tampoco ocultó su profundo lazo con Jerusalén[28].

Como ya he resaltado, el término «Tierra de Israel» era desconocido para la literatura judía helenística, y sin embargo el término «Tierra Santa» que aparecía limitadamente en los textos bíblicos, había llegado a ser habitual y fue utilizado frecuentemente por Filón[29]. Sus escritos también contienen el término helenístico «patria», aunque en principio, y bastante lógicamente, no vinculó su querida Tierra Santa con la idea de una patria nacional:

---

[28] Véase Filón, *On the Life of Moses* 1.41-42 [ed. cast.: *Obras completas,* ed. de J. P. Martín, Madrid, Trotta, 2009-2012].

[29] Véase, por ejemplo, *On the Embassy to Gaius,* 202, 205, 230. Este concepto ya aparece en II Macabeos, 1, 7 y en Proverbios 12, 3. La expresión «terreno sagrado» aparece en la versión hebrea de *Sibylline Oracles* 3.267, en *The External Books II,* Tel Aviv, Masada, 1957, p. 392 (en hebreo), así como en otros textos.

> Es la ciudad santa donde se levanta el sagrado templo del Dios más elevado, la que ellos consideran como su ciudad materna, pero las regiones que obtuvieron de sus padres, abuelos, bisabuelos y de antecesores más remotos para vivir en ellas [las consideran] su patria donde nacieron y crecieron[30].

De alguna manera, las palabras de Filón recuerdan la distinción que Cicerón había tratado de hacer unos años antes. También aquí encontramos la patria no política, en la que nace y crece la gente y que da forma a su carácter, junto a otro añorado lugar que no contradice el sentido de conexión con la primera región de asociación. Sin embargo, para Cicerón este «otro» sitio era el espacio urbano en el que él actuaba y que era una expresión de su soberanía civil sobre su patria, mientras que el otro lugar de Filón era un lejano foco de anhelo religioso. Cicerón representaba una imaginación política que estaba en el proceso de desvanecerse, mientras que Filón expresaba una nueva imaginación religiosa que tomaría forma en los siglos posteriores.

Al igual que los helenistas establecidos en las colonias mostraban aprecio por las antiguas ciudades griegas, la ciudad de Jerusalén, que era incluso más sagrada que la tierra, era querida por todos los fieles judíos del mundo que no olvidarían su estatus como la fuente del judaísmo. Sin embargo, no era su patria y los devotos judíos nunca soñaron con establecerse allí.

Filón vivió toda su vida en Alejandría, Egipto, a poca distancia de la anhelada Tierra Santa. Incluso pudo haber peregrinado a Jerusalén, aunque no tengamos manera de confirmarlo. Habiendo vivido antes de la destrucción del Templo, podía haber habitado en su entorno, en su metrópolis, si hubiera elegido hacerlo así. En aquel momento, el reino de Judea, igual que Egipto, estaba bajo dominio romano y viajar entre las dos tierras era posible y seguro. Sin embargo, al igual que cientos de miles de otros judíos de la tierra del Nilo que nunca soñaron con emigrar a la cercana Tierra Santa, el filósofo de Alejandría también eligió vivir y morir en su patria original.

Filón puede haber sido el primero en formular con entusiasmo los vínculos de los fieles judíos no solo con su tierra sino también con la ciudad santa de Je-

---

[30] Véase *Flaccus,* 46, en P. Willem van der Horst, *Philo's Flaccus: The First Pogrom,* Leiden, Brill, 2003, p. 62. En *The Special Laws,* p. 68, Filón también describe a un peregrino que va a Jerusalén como un hombre que sufre porque ha sido obligado a «abandonar su país y a sus conocidos y emigrar a una tierra lejana». Véase también Y. Amir, «Philo's Version of Pilgrimage to Jerusalem», en A. Oppenheimer y otros (eds.), *Jerusalem in the Second Temple Period,* Jerusalén, Yad Ben-Zvi, 1980, pp. 155-156 (en hebreo).

rusalén. Le seguirían muchos otros que profundizarían y ampliarían su planteamiento y que introducirían nuevos elementos en este sentido de conexión. Pero la esencia de la relación no cambiaría demasiado: el lugar sagrado nunca se convertiría en una patria para los judíos o para las masas de judíos conversos que se les unirían y que aumentarían en cientos de miles las filas del «pueblo elegido».

Dentro del cristianismo –que a diferencia del judaísmo adoptó y preservó los escritos de Filón el Judío– surgiría mucho tiempo después otro aspecto de la concepción de Jerusalén y de la tierra de Judea que tenía Filón. Como hemos señalado, para Filón el lugar era mucho más que un trozo de tierra; era una capital espiritual cuya santidad anhelaban los judíos de todo el mundo. Pero su imaginación religiosa le llevó incluso más lejos y llegó a sostener que la eterna ciudad divina no estaba situada sobre el terreno ni hecha de «madera o piedra»[31]. Esta sorprendente afirmación era coherente con su opinión de que la verdadera patria de almas excepcionalmente sabias era el «país celestial», y que su «residencia terrenal» material no era más que un lugar «en el que ellas habitaban por un momento como en una tierra extranjera»[32]. Como se analizaba en el capítulo anterior, fue Agustín el que siglos más tarde transformaría este país celestial, que era la herencia espiritual de un selecto grupo de personas cultas, en la patria de todos los creyentes.

La historiografía sionista hizo cuanto estuvo en su mano para retratar a Filón el filósofo como un patriota judío[33]. Pero hacer lo mismo con Flavio Josefo era mucho más difícil porque el gran historiador judío había traicionado a sus camaradas de armas, había cruzado las líneas enemigas y se había unido al campo romano. Al mismo tiempo, sin embargo, la historiografía sionista utilizó al máximo el importante trabajo de Josefo para describir el levantamiento del año 66 d.C. como una «gran rebelión nacional». Esta sublevación –y el sitio de Masada con el que finalizó– surgió posteriormente como un hito histórico en la moderna aspiración por un levantamiento judío, al mismo tiempo que era una inagotable fuente de orgullo sionista.

El hecho de que la heterogénea población de la antigua Judea hablara una mezcla de lenguas y no tuviera ninguna conciencia de los conceptos de ciudada-

---

[31] Filón, *On Dreams, That They Are God-Sent* 2.38, 250 [ed. cast.: *Obras completas,* cit.].

[32] Filón, *On the Confusion of Tongues* 17.77-78 [ed. cast.: *Obras completas,* cit.].

[33] Por ejemplo véase A. Kasher, «Jerusalem as a "Metropolis" in Philo's National Consciousness», *Cathedra* 11 (1979), pp. 45-56 (en hebreo), un estudio interesante y documentado aunque en gran medida retrata a Filón como un filósofo patriótico. Un enfoque menos nacionalista y más «comunitario» se encuentra en M. Hadas-Lebel, *Philon d'Alexandrie: Un penseur en diaspora,* París, Fayard, 2003.

nía, soberanía ni territorio nacional, carecía de interés para los agentes sionistas de la memoria. Durante años, los escolares israelíes han memorizado el eslogan «Masada no volverá a caer», y cuando han alcanzado la madurez se espera que estén dispuestos a sacrificar sus vidas de acuerdo con esta llamada hacia el deber nacional. En su juventud, se les lleva a ver el espectáculo de luz y sonido en los restos de los muros fortificados levantados por Herodes, preocupado por una sublevación entre sus súbditos. Después de su reclutamiento como soldados del Estado de Israel, juran lealtad sobre la Biblia en el centro de la cumbre de la montaña, donde una vez se levantó el placentero palacio y los baños romanos del desinhibido rey judío edomita.

Ni los escolares ni los soldados israelíes eran conscientes de que durante muchos siglos sus verdaderos antepasados ni siquiera conocieron el nombre de Masada. A diferencia de la narrativa de la destrucción del Templo, que estaba profundamente inculcada en la memoria colectiva de la comunidades que profesaban la religión judía, los libros de Josefo –y con ello los acontecimientos que se narraban en ellos– no gozaron del reconocimiento de la herencia rabínica. Sin embargo, solamente gracias a estos libros los defensores del nacionalismo moderno se enteraron de los asesinatos y suicidios colectivos perpetrados por Eleazar Ben-Yair y sus compañeros sicarios. Resulta dudoso que estos actos sin sentido llegaran a producirse, pero dentro de la tradición judía en ninguna circunstancia Masada significaba un modelo a emular ya que no se produjo para santificar el nombre de Dios[34].

Josefo vivió una o dos generaciones después de Filón y había nacido en Jerusalén. Vivió en la ciudad pero nunca regresó después de que fuera devastada. Ya que es la principal y prácticamente única fuente de nuestro conocimiento respecto a la revuelta del año 66 d.C., su opinión sobre su patria tiene una importancia especial. Desde luego, siempre tenemos que recordar que él escribió sus libros como un judío que vivía confortablemente en Roma, no como un judío que desempeñó un papel activo en la revuelta.

Si procedemos siguiendo un orden cronológico inverso y empezamos leyendo el trágico final de *La Guerra de los Judíos,* de Josefo, encontramos un ines-

---

[34] Véase también la abreviada y distorsionada versión judía de las obras de Josefo elaborada bajo el título *Josiphon or Josippon* (H. Hominer [ed.], Jerusalén, Hominer, 1967), que omite el suicidio, cambia los nombres de los protagonistas y hace que mueran en la batalla. Véase P. Vidal-Naquet, «Flavius Josèphe et Massada», en *Les Juifs, la mémoire et le présent,* París, Maspero, 1981, pp. 43-72. Masada es un ejemplo extremo de construcción de la memoria nacional sin ninguna base en la tradicional memoria colectiva.

perado discurso con ecos patrióticos que el autor atribuye a Eleazar Ben-Yair, el suicida sicario de Masada. En su esfuerzo por convencer a sus compañeros para que maten a sus mujeres e hijos y acaben con sus propias vidas, Eleazar invoca una guerra por la libertad y una disposición a morir, no por la causa de los cielos, sino para evitar ser tomados prisioneros por los romanos[35]. Al mismo tiempo, Josefo no olvida mencionar que antes de ascender a Masada, los sicarios no habían vacilado en matar a setecientos hombres, mujeres y niños judíos de Ein Gedi.

En su enumeración de las razones de la revuelta y en el análisis de su desarrollo y de sus dirigentes, Josefo no considera que los acontecimientos que describe sean un levantamiento nacional. Incluso aunque la terminología que emplea incluye expresiones del legado helenístico como «patria» o «tierra ancestral», e incluso aunque la libertad (aristocrática) fuera tan querida para su corazón, no considera a los rebeldes como verdaderos «patriotas».

La primera razón de la revuelta fue la tensión entre los creyentes judíos y sus paganos vecinos «sirios» en las multirraciales ciudades. Los reyes asmoneos ya habían convertido a la fuerza a la mayoría de la población que habían conquistado. Sin embargo, en cuanto empezaron la conversión forzosa de los idólatras, habitantes culturalmente helenísticas de las ciudades, empezaron a encontrar grandes dificultades. La segunda razón del levantamiento fue que, a diferencia del pasado, los gobernadores romanos ahora empleaban una destructiva e irresponsable política contra la fe judía y comprometían gravemente el carácter sagrado del Templo. Además, una dura política de recaudación de impuestos también estaba ocasionando agravios sociales e inquietudes de clase. La combinación de estas objetivas condiciones sociales creó una oportunidad para que grupos mesiánicos y extremistas sembraran el descontento entre algunos de los campesinos pobres y para que, con su ayuda, se apoderaran de Jerusalén.

Aunque inicialmente el propio Josefo tomó parte en la revuelta, acabó por oponerse y vilipendiar a los rebeldes, y a considerarlos responsables de la pérdida de la patria[36]. Habla de ellos como bandidos y villanos que infundieron el terror en su entorno allí donde estuvieran y que mataron a un significativo número de sus compañeros judíos. Desde su punto de vista, personajes como Simón bar Giora y Juan de Giscala habían profanado los mandamientos de la Bi-

[35] F. Josefo, *The Wars of the Jews: History of the Destruction of Jerusalem* 7.8.6-7, Forgotten Books, 2008, pp. 534-540 [ed. cast.: *La Guerra de los Judíos,* Madrid, Gredos, 1999].

[36] *Ibid.,* 4.5.3, p. 332.

blia y dañado su ancestral herencia[37]. La caída de Jerusalén y la destrucción del Templo no fueron provocadas por la «traición» del liderazgo tradicional de la población judía, sino más bien por el inquebrantable y sanguíneo extremismo religioso de los zelotes.

En un texto diferente y en un tono algo distinto –mientras defendía la observación del Sabbath que, de acuerdo con los críticos, había propiciado la caída de Jerusalén– Josefo también encontró necesario resaltar que los fieles judíos «continuamente preferirían la observancia de sus leyes y de su religión antes que su propia conservación y la de su país»[38].

Josefo consideraba a Judea como su tierra, una tierra a la que quería; además, consideraba a Jerusalén como la ciudad de sus antepasados. No obstante, también tenemos que reconocer que, al describir el territorio en el que se produjeron los acontecimientos de la revuelta, lo divide en tres tierras diferentes: Galilea, Samaria y Judea[39]. Desde su perspectiva, estas tres regiones no constituían una única unidad territorial, y sus escritos no hacen ninguna referencia al concepto de «Tierra de Israel».

Además, en su segunda obra en importancia, *Antigüedades judías,* en la que intenta reconstruir la historia de los hebreos desde la promesa de Dios a Abraham, ocasionalmente «corrige» a los autores de la Biblia y hace añadidos basados en su propia imaginación. «Yo doy el dominio de toda la tierra», declara en el nombre de Dios, «y su posteridad llenará toda la tierra y el mar, en tanto el sol les contemple». Continúa diciendo:

> Oh bendito ejército, maravilla que vengáis tantos de un padre y verdaderamente, la tierra de Canaán puede ahora manteneros mientras seáis comparativamente pocos; pero sabed que se os ofrece todo el mundo para que sea vuestro lugar de residencia para siempre. La multitud de vuestra posteridad también vivirá tanto en las islas como en el continente, y en mayor número que estrellas hay en el cielo[40].

Con estas palabras, Josefo expresa una perspectiva similar al cosmopolita concepto religioso de Filón de Alejandría aunque él escribiera ligeramente des-

[37] *Ibid.,* 7.8.1, pp. 528-530.

[38] F. Josefo, *Against Apion* 1.22.21 [ed. cast.: *Autobiografía. Contra Apión,* Madrid, Gredos, 1994].

[39] F. Josefo, *The Wars of the Jews* 3.3, Digireads, 2010, pp. 136-137 [ed. cast.: *La Guerra de los Judíos,* cit.].

[40] F. Josefo, *Jewish Antiquities* 1, 4, Hertfordshire, Wordsworth Editions Limited, 2006, pp. 37, 145-146 [ed. cast.: *Antigüedades judías,* cit.].

pués, durante un periodo en el que la presencia de los judíos y de los conversos judíos por toda la cuenca del Mediterráneo y en Mesopotamia había alcanzado un punto elevado. Poco antes de su declive, la concepción espacial de la existencia judía adquirió una nueva dimensión. La tierra de los judíos de ningún modo significaba un pequeño y limitado territorio sino más bien una tierra que englobaba a todo el planeta. Los seguidores de la fe judía se podían encontrar en cualquier parte, y no como resultado del castigo. Josefo sabía muy bien que, a pesar de la gran caída que había sufrido, la población judaica no había sido exiliada, sino más bien desde el principio había sido designada por Dios para cumplir ese papel.

De acuerdo con la versión de Josefo, un descendiente de sacerdotes que había emigrado a Roma, la redención celestial supondría, sin duda, un regreso a Sión pero no una reunión de los judíos dentro de un territorio nacional. La suya era una visión escatológica de la construcción de un nuevo templo. Así, a pesar de la distancia intelectual y mental entre él y los autores de la Mishná y del Talmud –que por la misma época empezaban a cultivar su ley oral en Judea y Babilonia– compartía con ellos su profunda creencia en la salvación.

Sin embargo, a pesar de su completo estudio de la rebelión zelote y del hecho de que, al margen de sus matices ideológicos, teológicos y literarios, su libro fuera un ejemplo de la mejor literatura histórica, Josefo todavía no poseía una amplia perspectiva histórica que le permitiera situar el levantamiento del año 66 d.C. en su contexto. Solo después del aplastante fracaso de las dos grandes revueltas siguientes se hizo posible valorar el verdadero significado de los mesiánicos disturbios monoteístas, que azotaron las costas septentrionales de la cuenca del Mediterráneo durante los primeros siglos de nuestra era. Lo que es sorprendente es que, hasta el día de hoy, la erudición académica sionista se haya negado a entender las tres revueltas, que se produjeron en solo siete décadas, como parte de un único fenómeno: la lucha del monoteísmo contra el paganismo.

La creciente fuerza del judaísmo, producto de las masivas conversiones, intensificó la tensión religiosa entre los judíos helenistas y sus vecinos idólatras en las principales ciudades de todo el Imperio romano. Desde Antioquía a Cirenaica, pasando por Cesarea y Alejandría, la fricción continuó intensificándose hasta su primera explosión en la tierra de Judea entre los años 66 y 73 d.C. Pero la represión de la revuelta en Jerusalén fue solo el preludio de un levantamiento todavía más sangriento que se produjo entre los años 115 y 117 d.C.

La vibrante religión judía en expansión de nuevo intentaría enfrentarse al paganismo romano en el norte de África, Egipto y Chipre sin rastros del senti-

miento «patriótico» que supuestamente existía en Judea. En el levantamiento de las comunidades judías –al que los historiadores sionistas se refieren como «la rebelión de la Diáspora» para resaltar su imaginado enfoque «nacional»– no encontramos ningún anhelo por un regreso a una tierra ancestral, ningún rastro de lealtad o conexión con una lejana tierra de origen. El asesinato y la carnicería mutua, y la sistemática destrucción de templos y sinagogas que tuvo lugar durante esta incesante rebelión, son indicativos de la intensidad de la creencia en un único Dios que tenía la comunidad, así como de su fanatismo y anhelo por el Mesías. También indican los intensos dolores de parto del monoteísmo justamente antes de su aparición como un fenómeno mundial.

La revuelta de Bar Kokhba que tuvo lugar en Judea entre los años 132 y 135 d.C. marcó la conclusión del desesperado esfuerzo mesiánico para oponerse al paganismo mediante el poder de la espada. La derrota total de este levantamiento aceleraría el declive y la caída del judaísmo helenístico en el mar Mediterráneo y su sustitución por su hermano posmesiánico más joven –el cristianismo– que adoptaría unas armas diferentes pero que retendría la tentadora y movilizadora visión monoteísta de la naturaleza unidimensional de los cielos.

Al este de Jerusalén, sin embargo, el cristianismo tuvo menos éxito y su derrota militar provocó el florecimiento del pacifista judaísmo rabínico. La Mishná, el texto judío más importante desde la Biblia que todavía fue escrito en hebreo, fue recopilada y completada, aparentemente en Galilea, a principios del siglo III d.C. El Talmud de Jerusalén y el Talmud de Babilonia fueron compuestos entre finales de los siglos III y V d.C. (y el último muy probablemente finalmente editado incluso más tarde) en el área entre Sión y Babilonia que, no por casualidad, era un lugar donde las lenguas y culturas griegas eran menos dominantes.

Ahora llega el momento de ocuparnos de la actitud de los principales textos rabínicos hacia el territorio que hasta entonces había sido denominado la provincia de Judea, la tierra de Judea y que, después de la promulgación del edicto del Imperio romano tras la revuelta de Bar Kokhba, pasaría a conocerse como la provincia de Siria-Palestina.

La Tierra de Israel en los textos de la ley religiosa judía

La Mishná, los dos Talmud y el Midrash, como todos los demás textos de la ley religiosa judía, no utilizan el término «patria». Este término, con su significado basado en la tradición grecorromana, se abrió camino en Europa por medio

del cristianismo pero no penetró en el monoteísmo rabínico. Al igual que sus predecesores, los autores de la Biblia y los estudiosos de la Mishná y del Talmud nunca fueron patriotas. Los que vivían en Babilonia, como los millones de judíos y de otros conversos al judaísmo que habitaban por toda la cuenca del Mediterráneo, no encontraron necesario emigrar a la tierra de la Biblia, a pesar de su cercanía. Pero incluso aunque los textos de la ley judía, en contraste con los textos judíos helenísticos, no incluyan el concepto de patria, sí presentan el debut del nombre de «Tierra de Israel»[41].

Hillel el viejo, que ayudó a sentar los fundamentos del judaísmo interpretativo, emigró desde Babilonia a Jerusalén en el siglo I d.C. Sin embargo, a partir del siglo II la emigración se produjo en principalmente en la dirección opuesta. El «pueblo de la Tierra» todavía permanecía en su tierra, pero la emigración de eruditos –aparentemente como consecuencia de la generalizada cristianización que se estaba produciendo– fue un motivo de gran preocupación para los centros religiosos en Judea y Galilea que dio lugar, entre otras cosas, al nacimiento de la rabínica «Tierra de Israel».

Resulta difícil determinar con exactitud cuándo se inventó el término o la razón inmediata para su introducción. Inicialmente, su utilización puede haber surgido de la revocación romana del nombre de Provincia de Judea después de la revuelta de Bar Kokhba y de su utilización, junto a muchos otros, del antiguo nombre de Palestina. Ya que no era habitual considerar a Galilea como una parte inmanente de Judea, los rabinos locales empezaron a integrar el término en sus enseñanzas. También se pudo introducir para fortalecer el estatus de los centros de estudio en Galilea que, a pesar de la conquista asmonea, nunca fue verdaderamente incorporada a la tierra de Judea. Es muy probable que la destrucción de Jerusalén y la prohibición de que entraran judíos en la ciudad aumentaran incalculablemente la relevancia del término.

Isaiah Gafni, un destacado historiador del judaísmo durante el periodo talmúdico, ha sugerido que la centralidad de la «tierra» en los textos de la ley religiosa judía puede haber sido un fenómeno relativamente tardío:

> El grado en que estos temas relativos a la tierra fueron abordados en declaraciones atribuidas a los primeros tanaítas, hasta la revuelta de Bar Kokhba (132-135 d.C.) incluida, es mínimo. Un estudio de cientos de declaraciones atribuidas

---

[41] Junto a otros nombres, desde luego. Sobre este tema véase Y. M. Guttman, *The Land of Israel in the Midrash and the Talmud*, Berlín, Reuven Mas, 1929, pp. 9-10 (en hebreo).

> a sabios como Rabban Yohanan ben Zakai, R. Joshua, R. Eliezer, R. Eleazar b. Azariah, e incluso R. Akiva, revela una llamativa escasez de alusiones al *carácter* y a los atributos supernaturales de la tierra, e igualmente hay una mínima alusión a la centralidad de la tierra frente a la Diáspora y el consiguiente compromiso que se requería de los judíos hacia la tierra.
>
> Todo esto es llamativo precisamente a la luz de las numerosas declaraciones atribuidas a estos mismos rabinos respecto a los «mandamientos relativos a la tierra […]»[42].

De acuerdo con Gafni, la situación empezó a cambiar después de la revuelta de Bar Kokhba en el año 135 d.C. Aunque no lo afirma explícitamente, podemos concluir de sus palabras que a partir de este periodo, el singular término nuevo de «Tierra de Israel» surgió como un nombre habitual para la región, junto a nombres ya establecidos como la tierra de Judea o la tierra de Canaán.

Gafni también tiene cuidado en recalcar que debido al creciente estatus de la comunidad de Babilonia y a la amenaza que suponía para la clase hegemónica de los rabinos en Judea, empezaron a asignarse a la Tierra de Israel unos adjetivos desconocidos hasta entonces. Realmente, en la Mishná ya encontramos declaraciones como: «la Tierra de Israel es más sagrada que cualquier otra tierra» (Taharoth, Kelim 1, 6) y «la Tierra de Israel está limpia y sus baños para rituales están limpios» (Taharoth, Mikvaoth 8, 1)[43]. El Talmud de Jerusalén confirma estas afirmaciones (Order Moed, Tractate Sheqalim, 15, 4) y añade otras más.

El Talmud de Babilonia intensifica los rituales relativos a la Tierra Santa y ofrece nuevas afirmaciones, como por ejemplo: «el Templo era más elevado que toda la Tierra de Israel, mientras que la Tierra de Israel es más elevada que todos los demás países» (Order Kodashim, Tractate Zebahim 54, 2); «Diez *kabs* de sabiduría descendieron sobre el mundo: nueve fueron tomados por la Tierra de Israel, uno por el resto del mundo» (Order Nashim, Tractate Kiddushin 49, 2), etcétera.

Sin embargo, junto a estas declaraciones del Talmud babilónico también encontramos comentaristas que adoptan un tono diferente, por ejemplo: «Igual que está prohibido dejar la Tierra de Israel para ir a Babilonia, también está prohibido dejar Babilonia para ir a otros países» (Order Nashim, Tractate Ketubot 111, 1). La fuente incluso contiene una original interpretación del exilio del

---

[42] I. Gafni, *Land, Center, and Diaspora: Jewish Constructs in Late Antiquity,* Sheffield, Sheffield Academic Press Ltd., 1997, pp. 62-63.

[43] P. Blackman, *Mishnayoth, vol. 6: Order Taharoth,* Londres, Mishna Press, 1955, pp. 32, 572.

siglo VI a.C. que dice lo siguiente: «¿Por qué se exiliaron los israelitas a Babilonia más que a otras tierras? Porque igual que un marido devuelve a su esposa herida a la casa de su padre, fue de allí de donde descendía su padre Abraham» (Tosefta, Bava Kama 7, 2). Comparar al «pueblo de Israel» con una mujer divorciada a la que se devuelve a la casa de sus padres es poco coherente con la imagen del exilio y del sufrimiento en una desconocida tierra extranjera.

Podemos identificar un significativo número de contradicciones en los textos del Talmud y del Midrash. Como sucedió con otros textos sagrados a lo largo de la historia, estas contradicciones se volvieron una fuente de poder para el rabinato. Debido a que esta literatura diversa constituye la colección de textos más ahistórica que se pueda imaginar, resulta difícil determinar exactamente cuándo se escribió cada declaración o durante qué periodo vivió y trabajó el rabino que la formuló. Incluso así, podemos asumir con cautela que el debilitamiento de la influencia de la religión judía en la tierra de Judea y su desplazamiento por el cristianismo, especialmente en el siglo IV d.C., intensificó la importancia del sagrado centro y aumentó la intensidad de su culto espiritual. Después de todo, allí fue donde finalmente se recopilaron los libros sagrados y donde se pronunciaron la mayoría de las profecías.

Además, el tamaño real del área en cuestión no siempre estaba claro aunque habitualmente se extendía desde los bordes de Acre, en el norte, a las afueras de Ashkelon en el sur; dos ciudades paganas. De acuerdo con la ley judía, muchas partes de la tierra bíblica de Canaán no fueron incorporadas a la tierra sagrada. Por ejemplo, ni Beit She'an ni Cesarea, ni las zonas alrededor de ambas localidades fueron consideradas parte de ella debido a la presencia en esas regiones de demasiadas gentes de Acre[44]. El estudioso de la Biblia y del Talmud, Moshé Weinfeld, afirma que «la disposición a renunciar a áreas de la Tierra de Israel para cumplir el mandamiento de dar presentes a los pobres [que podrían haber recibido parte de la cosecha si no hubiera sido una tierra sagrada] refleja la actitud de que la tierra es un medio para un fin, y no un fin en sí misma»[45].

Al mismo tiempo, a los ojos de los autores de la Biblia, la Tierra de Israel seguía siendo un territorio en el que se observaban especiales mandamientos relacionados con la tierra, incluyendo la especial supervisión de las leyes de la impu-

---

[44] Sobre las fronteras de la Tierra de Israel en la ley judía, véase Y. Sussman, «The Boundaries of Eretz Israel», *Tarbitz* 45, 3 (1976), pp. 213-257 (en hebreo).

[45] M. Weinfeld, *The Promise of the Land: The Inheritance of the Land of Canaan by the Israelites,* Berkeley, University of California Press, 1993, p. 75.

reza, la distribución de regalos sagrados y el cumplimiento de las leyes del Shmita (el año sabático, o el séptimo año de un ciclo agrícola de siete años). Para los agricultores judíos de la época era especialmente difícil cultivar y obtener un sustento de una tierra que estaba considerada parte de la Tierra de Israel. Durante el siglo III d.C. también asistimos al comienzo del traslado de cuerpos de judíos para su entierro en la Tierra Santa. De acuerdo con la Biblia, los cuerpos de Jacob y José fueron trasladados desde Egipto, y el entierro en la Tierra de Israel se consideraba algo deseable, un medio de acelerar la entrada de los muertos en el mundo por venir. Como resultado, los directores de las *yeshivás* y los notables de la comunidad que podían afrontar los gastos financieros eran enterrados en Beit She'arim y, más tarde, en Tiberíades en Galilea[46].

Si hubiera llegado a existir cualquier clase de anhelo se habría centrado mucho más en la ciudad de Jerusalén que en el territorio en conjunto. Como vimos anteriormente en el caso de Filón, los autores de la Mishná y del Talmud incorporarían referencias a Jerusalén y Sión en cientos de adagios e interpretaciones, mientras que las referencias al área territorial se producen principalmente en el contexto de las rituales leyes agrícolas y son mucho más escasas. Moshé Weinfeld, mencionado anteriormente, recalcó que incluso aunque –en contraste con el cristianismo– el judaísmo mantuvo la tierra como un importante elemento físico,

> hacia el final del periodo del Segundo Templo el concepto de la tierra sufrió un proceso de espiritualización, como sucedió con Jerusalén. Jerusalén fue interpretada en sentido ideal como «el reino del cielo» y «la Jerusalén celestial», y heredar la tierra se interpretaba igualmente como recibir un lugar en el mundo que estaba por llegar[47].

[46] Por ejemplo, véase el relato del Talmud de Babilonia sobre el entierro del rabino Huna (Moed Katan 3.25a). También I. Gafni, «The Bringing Up of the Dead for Burial in the Land. Outlines of the Origin and Development of a Custom», *Cathedra* 4 (1977), pp. 113-120 (en hebreo). Durante el mismo periodo, la creencia estaba evolucionando en el concepto de *gilgul hamekhilot,* que sostenía que en el momento de la resurrección de los muertos, los huesos de los justos rodarían por túneles subterráneos hasta la Tierra de Israel.

[47] M. Weinfeld, *Promise of the Land,* cit., p. 221. En este contexto, el destacado historiador judío Simon Dubnow preguntaba: «¿Cómo pudo una tierra que era el centro de la religión cristiana, que estaba bendecida en los Evangelios y llena de iglesias y monasterios, de peregrinos y monjes, ser el centro de actividad de *amoraim* y príncipes y seguir siendo en el espíritu el reino de Israel?», S. Dubnow, *Chronicles of the Eternal People* III, Tel Aviv, Dvir, 1962, pp. 140-141 (en hebreo).

Debido a que para la mayoría de las comunidades judías el Talmud de Babilonia se convirtió en un texto vinculante, hegemónico, también fue el principal tema de estudio en las *yeshivás.* En consecuencia, en muchos círculos judíos se desarrolló una conexión con la tierra basada mucho más en las interpretaciones talmúdicas de la Biblia que en la lectura de la propia Biblia. Cada una de sus declaraciones se volvió sagrada y cada juicio vinculante. Los conceptos de exilio y redención, precio [del pecado] y castigo, pecado y penitencia estaban arraigados en la Biblia pero se les daba una diversidad de interpretaciones.

Mientras que la Tosefta contiene el importante pronunciamiento de que «uno debería vivir siempre en la Tierra de Israel, incluso en una ciudad donde la mayoría sean idólatras, y no fuera de la Tierra, en una ciudad donde la mayoría sean judíos» (Order Nezikin, Tractate Avoda Zarah 5, 2), en la ley judía se implantó una advertencia muy diferente pero no menos significativa respecto a las actitudes de los creyentes hacia la tierra sagrada. En la Orden de Ketubot en el Talmud babilónico, encontramos el siguiente texto:

> ¿Cuál era el propósito de esas tres solemnes exhortaciones? Una que Israel no escalará el muro [emigración colectiva a la Tierra]; una por la que el Señor, bendito Sea, exhortó a Israel para que no se rebelara contra las naciones del mundo; y una por la que el Señor, bendito sea Él, exhortó a los idólatras [las naciones del mundo] para que no oprimieran demasiado a Israel (Ketubot 13, 111).

Las solemnes exhortaciones se relacionan con tres versos que se repiten en el Cantar de los Cantares: «Yo os exhorto, oh doncellas de Jerusalén, por las gacelas o por las ciervas del campo, que no despertéis ni hagáis velar al amor hasta que él quiera» (Cantar de Salomón 2, 7). Tanto en la teoría como en la práctica, las exhortaciones son decretos divinos. La primera prohibía a los fieles judíos emigrar al centro sagrado hasta la llegada el Mesías. La segunda era la lección histórica aprendida de las tres fracasadas revueltas del judaísmo contra los idólatras. La tercera era una orden a los gobernantes de las naciones del mundo para que mostraran misericordia con los judíos y respetaran sus vidas[48].

---

[48] Sobre el papel de estas tres solemnes exhortaciones en la tradición judía, véase la instructiva obra de A. Ravitzky, *Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism,* Tel Aviv, Am Oved, 1993, pp. 277-305 (en hebreo). Véase también M. Breuer, «The Discussion Concerning the Three Oaths in Recent Generations», en *Geulah Umedina,* Jerusalén, Ministerio de Educación, 1979, pp. 49-57 (en hebreo).

Hasta el nacimiento del nacionalismo moderno, pocos se atrevían a ignorar este mandamiento. Esta posición «antisionista» del judaísmo rabínico fue duradera y surgió visiblemente en cada encrucijada de la historia de las comunidades judías. No sería la razón de la constante negativa a emigrar a la Tierra Santa, pero serviría como una de las excusas teológicas preferidas.

La «Diáspora» y los anhelos por la Tierra Santa

Como se señalaba en la introducción de este libro, el hecho de que los judíos no fueran obligados a exiliarse de Judea después de la destrucción del Templo significa que tampoco hicieron ningún esfuerzo por «regresar». Los fieles judíos que se adherían a la Torá de Moisés se habían multiplicado y propagado por todo el mundo helenístico y mesopotámico incluso antes de la destrucción del Templo, lo que sirvió para difundir su religión con relativo éxito. Desde luego, la conexión de las masas de judíos conversos con la tierra de la Biblia podía no estar basada en anhelos por una patria, ya que ella no representaba ni su tierra de origen ni la de sus antepasados. El estado de exilio «espiritual» en el que vivían –manteniendo al mismo tiempo un contacto regular con su cultura y con los lugares reales de nacimiento– no debilitó su conexión con el «lugar» como un centro de anhelo; en cierto modo, realmente fortaleció el significado de la Tierra y la conservó como un lugar judío[49].

La creciente importancia de este lugar en el judaísmo fue el resultado de un movimiento centrífugo. A medida que la conexión se volvía cada vez más simbólica y distante, quedaba liberada de una completa dependencia de la corporalidad del centro. La necesidad de un lugar sagrado en el que existiera un orden cósmico perfecto, nunca equivalió a un deseo humano por vivir realmente en él o por estar siempre en estrecha proximidad con él[50]. En el caso del judaísmo la tensión que rodea a este lugar es más intensa: debido a que la experiencia del exilio no es un estado del que pueden liberarse los judíos por sí mismos, todas las ideas de esforzarse por regresar al lugar sagrado son inherentemente inaceptables.

---

[49] Ya ha quedado completamente demostrado que todas las religiones en general y las arcaicas en particular tienen «lugares» o un «lugar». Véase M. Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion,* San Diego, Harvest/HBJ Books, 1959, pp. 20-65 [ed. cast.: *Lo sagrado y lo profano,* Barcelona, Paidós, 1998].

[50] J. Z. Smith, «The Wobbling Pivot», en *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions,* Leiden, Brill, 1978, pp. 88-103.

Este estado dialéctico es completamente diferente a la conexión cristiana con la Tierra Santa, que era mucho más directa y mucho menos problemática. Su singularidad procedía de la metafísica negativa judía para reconocer que la redención ya había llegado al mundo. Esta experiencia espiritual surgió originalmente de la oposición del judaísmo interpretativo al descenso de la gracia cristiana a la tierra en la forma de Jesús, el Hijo de Dios, pero finalmente evolucionó hacia una inequívoca posición existencial sobre las complejas relaciones entre el cielo y la tierra.

El imperativo de que «Israel no escalará el muro» expresaba la enorme oposición a convertir al ser humano en una fuerza activa de la historia al mismo tiempo que resaltaba su debilidad. El Dios todopoderoso se consideraba como un sustituto completo para el hombre, que se suponía que no tomaba parte en los acontecimientos ni los llevaba a su fin antes de la redención. Como resultado de su considerable flexibilidad y de su sólido y profundamente inculcado pragmatismo, los dos hermanos menores del judaísmo, el cristianismo y el islam, tuvieron más éxito en tomar el mando y el control de las fuerzas terrenales –los reinos, los principados, la aristocracia terrateniente– y alcanzaron la hegemonía sobre grandes zonas del globo. Aunque los intentos por alcanzar una soberanía judía habían tenido un éxito temporal en un cierto número de regiones, las severas derrotas del judaísmo, a comienzos de la era cristiana, hicieron que forjara una identidad religiosa basada en la conciencia de ser un «pueblo elegido», sin ninguna base en una definida localidad física ni una posesión de ella. En consecuencia, cuanto menos realista se volvía, más se intensificaba el anhelo espiritual por la Tierra Santa. El judaísmo se negó a ser encadenado a un pedazo de tierra; con toda su veneración por la Tierra Santa, se negó a ser esclavizado por ella. La esencia y razón de ser del judaísmo rabínico era la Biblia y los comentarios asociados y por ello, desde esta perspectiva, no sería una exageración caracterizarlo como amplia, fundamental y consistentemente antisionista.

No es una coincidencia que esta rebelión dentro del judaísmo, que se produjo en el siglo IX d.C. con el telón de fondo de la negativa a aceptar el Talmud en particular y la ley oral en general, provocara una emigración en masa a Palestina. Para los caraítas Dolientes de Sión, la tierra no podía considerarse sagrada si no estaba poblada por gentes que creyeran en ella. Por lo tanto, predicaron el amor por la Ciudad de David y expresaron este amor y su intenso duelo por la destrucción del Templo estableciéndose realmente en Jerusalén. Tomando así su destino en sus propias manos, aparentemente llegaron a representar a la mayoría de la población de la ciudad en el siglo X d.C. y de no haber sido por la conquis-

ta de los cruzados en 1099, que destruyó permanentemente a esta comunidad, sus miembros se podrían haber convertido en los primeros y fieles guardianes de la ciudad sagrada.

Los caraítas tenían razones para considerar la literatura rabínica como una mediación antiterritorial dirigida a santificar el exilio y a distanciar a los fieles judíos de la tierra de la Biblia. Daniel ben Moses al-Kumisi, uno de los más destacados líderes de los caraítas, emigró a Jerusalén a finales del siglo IX y llamó a sus seguidores para que siguieran sus pasos. Despreciaba la posición rabínica de los judíos sobre el hecho de residir en la ciudad sagrada:

> Sabed entonces que los bribones que se encuentran entre Israel se dicen los unos a los otros: «no es nuestro deber ir a Jerusalén antes de que Él nos reúna, igual que fue Él quien nos arrojó fuera» [...] Por ello os corresponde a vosotros, los que teméis al Señor, venid a Jerusalén y habitad en ella, para celebrar las vigilias ante el Señor hasta el día en que Jerusalén sea restaurada [...] bendito sea el hombre que pone su confianza en Dios [...] que no dice «¿Cómo iré a Jerusalén temiendo a los ladrones y bandidos del camino? ¿Y cómo encontraré una manera de ganarme un sustento en Jerusalén? [...] Ahora vosotros, nuestros hermanos en Israel, no actuéis de esa manera. Escuchad al Señor, levantaos y venid a Jerusalén, de manera que podamos regresar al Señor»[51].

Sahl ben Matzliah HaCohen, otro líder caraíta, también lanzó un apasionado llamamiento a los judíos del mundo:

> Hermanos de Israel, poned vuestra confianza en nuestro Señor y venid a su templo que él consagró por los siglos de los siglos, porque es un mandamiento sobre vosotros [...] congregaos en la ciudad santa y traed a vuestros hermanos, porque hasta ahora habéis sido una nación que no anhela la casa de su Padre en el Cielo[52].

Sin embargo, el llamamiento de los caraítas no solo quedó sin respuesta, a pesar de que bajo el dominio islámico los judíos estaban autorizados a residir en

---

[51] D. al-Kumisi, «Appeal to the Karaites of the Dispersion to Come and Settle in Jerusalem», en L. Nemoy (ed.), *Karaite Anthology,* New Haven, Yale University Press, 1952, pp. 35-38.

[52] Y. Erder, «The Mourners of Zion», en M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism: A Guide to Its History and Literary Sources,* Leiden, Brill, 2003, p. 218.

Jerusalén, sino que el rabinato establecido hizo cuanto estuvo en su mano por silenciar y reprimir las heréticas voces de los rebeldes Dolientes de Sión.

Merece la pena señalar que el más destacado oponente de los caraítas fue el estudioso judío Saadia Gaón, que tradujo la Biblia al árabe y que puede ser considerado como el primer gran comentarista rabínico después de la conclusión del Talmud. Esta destacada y erudita figura del siglo X d.C. nació y creció en Egipto y posteriormente emigró a la ciudad de Tiberíades, donde vivió y trabajó durante varios años. Como muchos otros, sin embargo, en un esfuerzo por proseguir sus estudios aprovechó la primera oportunidad para trasladarse a los vivos y tentadores centros de Babilonia. Por ello, cuando se le ofreció dirigir la aclamada Sura Yeshivá en Babilonia, renunció sin dudar a la Tierra de Israel, ignorando el explícito mandamiento de residir allí. Su reluctancia para permanecer en la Tierra Santa también pudo surgir de la considerable islamización de los habitantes judíos de la tierra, una evolución que el rabino, temiendo a los gobernantes musulmanes, lamentó de forma encubierta[53].

Aparte de albergar hostilidad hacia los sionistas caraítas, Saadia Gaón luchó incansablemente contra el intento de los rabinos de la Tierra de Israel de cuestionar la hegemonía de Babilonia en cuanto a la determinación del año bisiesto y del calendario judío. Tuvo un considerable éxito en ambos frentes y permaneció activo en la gran Mesopotamia durante el resto de su vida. El pensamiento de Saadia Gaón no incluía nostálgicos recuerdos o anhelos de su sagrada tierra, quizá porque la había conocido directamente, y su biografía tampoco refleja un deseo por vivir allí.

El más destacado sucesor de Saadia Gaón fue el rabino Moses ben Maimon –conocido como Maimónides o el «Rambam»– que vivió dos siglos y medio después y también pasó un tiempo en Galilea. A diferencia de su predecesor, Maimónides vivió en la ciudad de Acre solamente durante unos meses a una edad temprana. Sus padres llegaron a la región desde Córdoba vía Marruecos, huyendo de la estricta e intolerante dinastía *al-Muwahhidun,* pero no lograron adaptarse a Galilea y rápidamente se trasladaron a Egipto. Fue allí donde el gran filósofo alcanzó la grandeza, convirtiéndose en el comentarista y árbitro más respetado de la historia del judaísmo medieval y quizá de todos los tiempos. Aunque solamente tenemos fragmentos de informaciones respecto al tiempo que pasó en la Tierra Santa, es evidente que, como Filón de Alejandría, nunca

[53] Sobre este tema, véase A. Polak, «The Origin of the Arabs of the Country», *Molad* 213 (1967), pp. 303-304 (en hebreo).

regresó para vivir allí, a pesar de lo cerca que estaba de su lugar de residencia. Aunque Maimónides todavía vivía cuando Saladino reconquistó Jerusalén y permitió a los judíos establecerse allí, y aunque como médico conocía personalmente al dirigente musulmán, en sus textos no hay ninguna mención de este importante acontecimiento. No obstante, la aparición de la «Tierra de Israel» en los márgenes de sus muchos escritos sigue siendo un hecho intrigante.

Debido a que Maimónides está considerado uno de los grandes filósofos judíos del periodo medieval –el epitafio de su lápida reza: «Desde Moisés a Moisés nunca hubo nadie como Moisés»– los historiadores sionistas han tratado de nacionalizarlo de alguna manera y convertirlo en un reticente protosionista, como han hecho con muchas otras figuras de la tradición judía[54]. Ya que todo pensamiento complejo se presta a diversas interpretaciones, los escritos del Rambam también han sido interpretados de diversas y algunas veces contradictorias maneras; sin embargo, su actitud hacia la Tierra de Israel creó un problema especialmente difícil. En su análisis de los mandamientos obligatorios, el meticuloso Maimónides no mencionó en absoluto la obligación de vivir en la Tierra, incluso después de la llegada de la redención. Estaba mucho más preocupado por la Biblia, los mandamientos, el Templo y su papel en el ritual futuro[55].

Para gran desilusión de los sionistas, Maimónides fue bastante coherente en su posición sobre el lugar de la Tierra de Israel en el mundo espiritual del judaísmo. Para él, no solo no correspondía a los fieles judíos el desarraigarse y emigrar a la Tierra, sino que la propia Tierra no se caracterizaba por todas las ventajas que la atribuían diversos rabinos impulsivos. A pesar de su creencia en la «doctrina de los climas» (que compartía con muchos otros pensadores medievales), de ninguna manera encontró que la Tierra de Judea fuera extraordinaria en comparación con otros países, aunque sí la consideró relativamente confortable[56]. Y a diferencia de otros comentaristas, tampoco pensó que la capacidad de profetizar estuviera condicionada a residir en la Tierra de Israel, o que la desaparición de esta capacidad surgiera de residir en otros lugares. Más bien, creyó que la capacidad de profetizar estaba condicionada por el estado espiritual de las propias gentes y, para evitar

[54] Por ejemplo, véase S. Rosenberg, «The Connection to the Land of Israel in Jewish Thought: A Struggle of Outlooks», *Cathedra* 4 (1977), pp. 153-154 (en hebreo).

[55] Véase Moses ben Maimon, «Positive Commandments», *Book of Commandments,* trad. J. Kafah (del árabe al hebreo) [ed. cast.: *Libro de los preceptos,* Buenos Aires, Jabad-Lubavitch, 1985].

[56] Véase A. Melamed, «The Land of Israel and Climatology in Jewish Thought», en M. Hallamish y A. Ravitzky (eds.), *The Land of Israel in Medieval Jewish Thought,* Jerusalén, Yad Izhak Ben-Zvi, 1991, pp. 58-59 (en hebreo).

significativas divergencias con el marco talmúdico, explicaba que debido a que el exilio provocó la desesperación y convirtió a la gente en perezosa, esta significativa capacidad se limitaba al pueblo de Israel[57]. Como intelectual sofisticado, parece que no pudo ignorar el hecho de que Moisés, el primer profeta, había hecho sus profecías fuera de la tierra de Canaán, mientras que la presencia judía en Judea, desde la revuelta macabea y el consiguiente logro de la soberanía hasta la destrucción del Templo, había acabado sin ningún nuevo profeta.

Además, en su conocida *Epístola a Yemen* del año 1172, Maimónides exhorta a los judíos de Yemen para que a pesar de sus problemas se abstengan de creer en falsos profetas y les advierte que no deben, bajo ninguna circunstancia, forzar la prematura conclusión del exilio. Al final de este importante texto también hace una explícita referencia a las tres solemnes exhortaciones talmúdicas que advertían del peligro de la emigración colectiva a la Tierra Santa[58]. En la doctrina de Rambam el hecho de que no vinculara la llegada del Mesías con las obras de los judíos quizá incluso era más decisivo. En su pensamiento, la redención vendría con independencia del arrepentimiento o de la observación de los mandamientos; sería un milagro divino, independiente del deseo humano y necesariamente incluiría la resurrección de los muertos[59].

La posición de Maimónides sobre este punto evitaba que pudiera ser explotado por el apasionado rabinato nacionalizado de la segunda mitad del siglo XX. La sionización de la religión judía finalmente dio lugar a la reintroducción del sujeto humano en su sistema de creencias, un sujeto cuyas acciones de carácter nacional podían, y tenían por objetivo, acelerar la venida del Mesías. La moderna distinción revisionista entre el proceso de redención y la llegada final de esa redención anunciaba el principio del fin del judaísmo histórico, y su transformación en un nacionalismo judío dirigido a establecerse en la Tierra de Israel para sentar los fundamentos de la divina redención.

A diferencia del Rambam, al que resulta difícil atribuir propósitos patrióticos, hubo otros dos pensadores judíos medievales que acabaron sirviendo eficaz-

---

[57] Moses ben Maimon, *The Guide for the Perplexed* 2.36, Tel Aviv, University of Tel Aviv, 2002 [ed. cast.: *Guía de los perplejos,* Madrid, Trotta, 2008].

[58] Véase, Moses ben Maimon, *Epistle Concerning Yemen,* Lipsia Publications (en hebreo) [ed. cast.: *Maimónides,* ed. J. L. Kraemer, Barcelona, Kairós, 2010].

[59] Sobre este tema, véase a G. Scholem que resalta que «en ningún momento el Rambam reconoció la relación causal entre la llegada del Mesías y el comportamiento humano. La redención no llegaría por el arrepentimiento de Israel», G. Scholem, *Explications and Implications: Writings on Jewish Heritage and Renaissance,* Tel Aviv, Am Oved, 1975, p. 185 (en hebreo).

mente a los intereses de la revolución nacionalista del judaísmo religioso en el siglo XX. Estas dos superestrellas que representan la conexión judía con la Tierra de Israel fueron el rabino Yehudah Halevi (el «Rihal»), que precedió a Maimónides, y el rabino Moses ben Nachman (Nahmánides o el «Ramban») que vivió inmediatamente después de él. Estos dos pensadores tuvieron una importancia considerablemente menor en el mundo del judaísmo rabínico que Maimónides el «Gran Águila», pero no así en el campo del sionismo. Tanto Rihal como Ramban fueron grabados en el Muro occidental de la conciencia religiosa sionista y eternalizados en la pedagogía sionista secular. La conocida obra de Halevi, *El cuzary,* se estudiaba en los colegios israelíes mucho tiempo después de que los jázaros fueran barridos bajo la alfombra de la memoria nacional, y la residencia de Nahmánides en la Tierra Santa en el siglo XIII se alababa sistemáticamente como ejemplo de una precursora acción nacionalista.

No sabemos por qué Halevi, al que se conocía por su nombre árabe Abu al-Hassan al-Lawi, eligió un diálogo imaginario entre un religioso judío y un rey jázaro como el marco alrededor del cual estructuraba su libro. Los informes sobre la existencia de un reino cerca del mar Caspio que adoptó el judaísmo se propagaron por todo el mundo judío, e incluso llegaron a la península Ibérica donde vivía Halevi. Todos los estudiosos judíos de importancia estaban familiarizados con la correspondencia que en el siglo X d.C. mantuvieron Hasdai ben Yitzhak ibn Shaprut, un influyente dignatario judío de Córdoba al servicio del califa árabe, y el rey de los jázaros. Y, si creemos en el testimonio del «Rabad» (Abraham ben David), los estudiantes jázaros de los sabios también estaban presentes en Toledo, la ciudad natal de Halevi[60]. Sin embargo, también tenemos que recordar que Halevi escribió su texto en la década de 1140, después de que el reino judío de Oriente ya se hubiera movido a los márgenes de la historia.

Las importantes penurias sufridas por los judíos durante la Reconquista cristiana hispana afectaron enormemente a Halevi, que también era un poeta de talento. En consecuencia, desarrolló un fuerte anhelo por una soberanía judía en forma de un todopoderoso monarca y por la lejana y majestuosa Tierra Santa. En *El cuzary,* o, como se tituló originalmente en árabe, *The Book of Refutation and Proof on Behalf of the Despised Religion* [El libro de la prueba y de la demostración en defensa de la religión menospreciada], Halevi intentó forjar un vínculo entre estos dos anhelos.

---

[60] «The Book of the Kabbalah of Abraham ben David», en *The Order of the Sages and the History,* Oxford, Clarendon, 1967, pp. 78-79 (en hebreo).

En esta obra, el poeta resaltaba las virtudes y el emplazamiento de la tierra de Canaán, o de la Tierra de Israel (utilizaba ambos términos); el resultado es que al final del diálogo el protagonista judío decide esforzarse para ir a la Tierra desde la distante Jazaria. Según Halevi, la Tierra Santa poseía todas las virtudes climáticas y geográficas necesarias, y era el único lugar en el que los creyentes podían alcanzar la perfección intelectual y espiritual.

Al mismo tiempo, Halevi se abstuvo de denigrar el exilio y ciertamente no intentó acelerar la redención o iniciar una acción colectiva basada en el anhelo judío por ella, como sostienen los estudiosos sionistas[61]. El propio poeta sintió una necesidad personal de ir a Jerusalén –por el bien de la expiación y de la purificación religiosa y espiritual– que expresó tanto en sus poemas como en *El cuzary*. Sabía muy bien que los judíos no tenían ninguna prisa por emigrar a Canaán y por ello no dudó en subrayar que sus oraciones sobre el tema no eran sinceras y que recordaban «el parloteo de un loro»[62].

La gran curiosidad de Yehudah Halevi respecto a la Tierra de Israel también puede haber sido producto del entusiasmo cristiano por las Cruzadas que entonces se estaba propagando por toda Europa; desafortunadamente, Halevi murió antes de alcanzar Jerusalén, aparentemente durante su viaje a la ciudad santa. En cambio, Moses ben Nachman, que también vivió en la Cataluña cristiana y estaba estrechamente asociado con la corriente cabalista, fue obligado a emigrar a la Tierra de Israel a una edad avanzada debido a la persecución y opresión de la Iglesia local. Nahmánides también manifestó cálidos sentimientos respecto a la Tierra Santa y vertió incluso más alabanzas sobre ella de lo que era habitual, incluso más que Halevi. Aunque no tenemos ningún texto de Nahmánides que resuma este sentido de conexión con la Tierra, sus escritos expresan repetidamente pensamientos relacionados con ella de una manera que no puede ser ignorada.

En el apartado titulado «Mandamientos olvidados por el rabino», en su interpretación del *Libro de los preceptos,* de Maimónides, Nahmánides hace todo lo que puede para reinstalar la obligación de establecerse en la Tierra de Israel. Con este fin, recuerda a sus lectores el mandamiento bíblico de «destruir» a los habitantes originales, «como está escrito, de aniquilarlos», y continúa: «Se nos

---

[61] Véase, por ejemplo, E. Schweid*, Homeland and a Land of Promise,* Tel Aviv, Am Oved, 1979, p. 67 (en hebreo).

[62] Y. Halevi, *The Kuzari* 2, Jerusalén, Jason Aronson, 1998, p. 81 (en hebreo) [ed. cast.: *El cuzary: libro de la prueba y de la demostración en defensa de la religión menospreciada,* Barcelona, Indigo, 2001].

ordenó que conquistáramos la tierra en todas las generaciones [...] Se nos ordenó que heredáramos la tierra y que habitáramos en ella. En ese caso, un mandamiento para todas las generaciones nos obliga a todos nosotros, incluso durante el exilio»[63]. Esta es una posición excepcionalmente radical para que la adopte un pensador judío medieval, ejemplos similares son raros.

Nahmánides consideraba que la vida en la Tierra Santa suponía una existencia espiritual más elevada que la vida en otra parte, incluso antes de la llegada del Mesías, y atribuía una dimensión mítica a esta existencia. Sin embargo, si en ocasiones parece coincidir con los caraítas, tanto por sus declaraciones como por haberse establecido en Jerusalén, es importante recordar que permaneció leal al Talmud rabínico y nunca soñó con que los judíos emigraran en masa a la Tierra de Israel antes de la redención. Realmente, como explicaba Michael Nehorai, el Ramban fue incluso más cauteloso que el Rambam «para no hacer que sus lectores creyeran en la posibilidad de realizar las esperanzas mesiánicas bajo las circunstancias actuales»[64].

El Ramban estaba estrechamente asociado con la tradición mística cabalista que también expresaba posiciones sobre la conexión judía con la Tierra Santa. Numerosos estudios han abordado los significativos aspectos sexuales de la relación de la Shekhinah con la Tierra y, en consecuencia, con la antigua tierra de Canaán. No obstante, entre los cabalistas no hay consenso respecto a la naturaleza de la redención y la centralidad del espacio sagrado en los días finales. De acuerdo con *El Zohar,* establecerse en la Tierra de Israel tiene un valor ritualista y místico en sí mismo; sobre este punto es coherente con la visión del Ramban. Sin embargo, algunos cabalistas pensaban de otro modo. Por ejemplo, Abraham bar Hiyya, un estudioso de principios del siglo XII que vivió también en la península Ibérica, creía que los habitantes de la Tierra de Israel estaban más lejos de la redención que los que vivían en la Diáspora, por lo que establecerse en la Tierra era un paso en la dirección equivocada. Y a pesar de sus tendencias claramente mesiánicas, el comentarista del siglo XIII Abraham ben Samuel Abulafia tampoco consideró a la Tierra de Israel como el principal destino para la milagrosa llegada del redentor. Como hemos señalado, la interpretación cabalista sostenía que la profecía solo podía aparecer en la Tierra de

---

63 Véase el cuarto mandamiento positivo en *The Rambam's Book of Commandments with the Ramban's Critical Comments,* Jerusalén, Harav Kook, 1981, pp. 245-246 (en hebreo).

64 M. Z. Nehorai, «The Land of Israel in Maimonides and Nachmanides», en Hallamish y Ravitzky (eds.), *The Land of Israel in Medieval Jewish Thought,* cit., p. 137.

Israel. Abulafia, sin embargo, consideraba a la profecía como un fenómeno completamente dependiente del ser humano y no de un definido espacio geográfico. De esta manera y solo así, el enfoque de Abulafia el cabalista no era tan diferente al de Maimónides el racionalista.

Según Moshe Idel, un estudioso de la cábala, «las concepciones místicas respecto a la Tierra de Israel consiguieron poner fin a la centralidad de la Tierra en su sentido geográfico, o al menos reducirla, que era algo que ninguno de los mencionados estudiosos estaban dispuestos a reconocer»[65]. Continúa diciendo que la importante contribución del misticismo judío al concepto físico y geográfico tradicional de la *aliyah* (literalmente el «ascenso», utilizado también en referencia a «subir» a la Tierra de Israel) era «el ascenso místico del individuo que se resumía en la frase el "ascenso del alma", ya fuera la experiencia en cuestión el ascenso del alma a los cielos o la contemplación interior»[66].

A finales del siglo XVIII, justo antes de las conmociones nacionalistas que transformarían la morfología cultural y política de Europa, menos de cinco mil judíos vivían en Palestina –la mayoría de ellos en Jerusalén– comparados con una población total de más de 250.000 cristianos y musulmanes[67]. Durante el mismo periodo había aproximadamente dos millones y medio de judíos viviendo en el mundo, principalmente en Europa del Este. El pequeño número de judíos palestinos, incluyendo a todos los emigrantes y peregrinos que por una u otra razón residían en el país, refleja mejor que cualquier texto escrito la naturaleza del lazo religioso judío con la Tierra Santa hasta ese momento.

No fueron dificultades objetivas las que evitaron que los judíos emigraran a Sión en los dieciséis siglos anteriores, incluso aunque esas dificultades existieran. Tampoco fueron las tres solemnes exhortaciones talmúdicas las que frenaron la «auténtica sed» por vivir en la tierra de la Biblia. La historia es mucho más prosaica. En contraste con el mito tan hábilmente entretejido en la Declaración de Independencia del Estado de Israel, semejante anhelo por establecerse en la

---

[65] M. Idel, «On the Land of Israel in Medieval Jewish Mysticism», en *ibid.,* p. 204.

[66] *Ibid.,* p. 214.

[67] Sobre la población global de Palestina durante ese periodo, véase Y. Ben-Arieh, «The Population of the Land of Israel and Its Settlements on the Eve of the Zionist Settlement Enterprise», en Y. Ben-Arieh; Y. Ben-Artzi, y H. Goren (eds.), *Historical-Geographical Studies in the Settlement of Eretz Israel,* Jerusalén, Yad Ben-Zvi, 1987, pp. 5-6 (en hebreo). A comienzos de la década de 1870, inmediatamente antes del comienzo de la colonización sionista, la población global de la región era de 380.000 habitantes de los que 18.000 eran judíos.

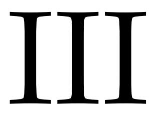
tierra nunca existió verdaderamente. El poderoso anhelo metafísico de la redención total que estaba vinculado con el propio lugar –como el centro del mundo donde se abrirían los cielos– no guardaba ningún parecido con el deseo de los seres humanos por levantarse y trasladarse a una conocida tierra familiar[68].

Por ello no deberíamos preguntar por qué los judíos no aspiraban a emigrar a la Tierra de Israel, sino más bien por qué debían haber querido hacerlo. Los pueblos religiosos habitualmente prefieren no vivir en los centros sagrados, en la medida en que es el lugar donde trabajan, tienen relaciones sexuales, producen vástagos, comen, enferman y contaminan el medio ambiente y no se supone que sea precisamente el mismo lugar donde las puertas del cielo se abren con la llegada de la redención.

A pesar de las penurias que afrontaban, y a pesar de ser una minoría religiosa en sociedades frecuentemente opresivas que estaban controladas por religiones extranjeras, los judíos, como sus vecinos, sentían fuertes lazos con las vidas que llevaban en sus lugares de nacimiento. Como Filón de Alejandría y Josefo de Roma, los estudiosos talmúdicos de Babilonia, Saadia Gaón de Mesopotamia, Maimónides de Egipto y decenas de miles más, los «simples» judíos sin educación de todo el mundo, siempre preferían continuar viviendo donde vivían, donde crecían, trabajaban y hablaban la lengua. Y aunque sea cierto que hasta los tiempos modernos sus lugares de residencia no constituyeron para ellos una patria política, no debemos olvidar que durante la larga Edad Media nadie tenía un territorio nacional propio.

Pero si los judíos no aspiraban a emigrar y a establecerse en la tierra de la Biblia, ¿tenían una necesidad religiosa, como los cristianos, de visitar la Tierra Santa por el bien de la purificación, de la penitencia, del ofrecimiento de sacrificios y otras actividades semejantes? Después de la destrucción del Templo de Jerusalén, ¿reemplazó la peregrinación judía a la emigración a la tierra?

[68] A pesar del sistema educativo israelí, muchos israelíes son plenamente conscientes de que los judíos nunca aspiraron a emigrar a la Tierra Santa. Véase, por ejemplo, A. B. Yehoshua, *Homeland Grasp,* Tel Aviv, Hakibbutz Hameuchad, 2008 (en hebreo), donde el destacado autor israelí describe la preferencia de los judíos por vivir en la «Diáspora» como una «neurótica elección» (p. 53).



Hacia un sionismo cristiano: y Balfour prometió la Tierra

Igual que aquellos que entienden mejor la historia griega cuando han visitado Atenas […] también tendrá una percepción más clara del sentido del mandato sagrado aquel que contemple Judea con sus propios ojos y recuerde en sus propios lugares las historias de sus antiguas ciudades, cuyos nombres o bien son los mismos o han cambiado.

Jerónimo, Prefacio a las Crónicas, *ca.* 400 d.C.

Porque en Palestina no proponemos ni siquiera guardar la apariencia de consultar los deseos de los actuales habitantes del país […] El sionismo, esté equivocado o no, sea bueno o malo, está enraizado en una antigua tradición, en necesidades actuales, en esperanzas futuras, de una importancia mucho más profunda que los deseos y prejuicios de los 700.000 árabes que ahora habitan esa antigua tierra.

Lord Arthur James Balfour, Memorandum, 11 de agosto de 1919.

En el año 70 d.C., Tito destruyó el Templo de Jerusalén con la esperanza de poner fin al insolente desafío monoteísta al idólatra régimen de Roma. Él y sus asociados «mantenían que el Templo debía ser destruido sin demora para erradicar por completo a las religiones judía y cristiana»[1]. Tanto a corto como a largo plazo, el futuro emperador y sus consejeros estuvieron equivocados. Las dos revueltas posteriores –las de las comunidades judías por toda la cuenca del Me-

[1] De acuerdo con Tácito, como lo cita Sulpicio Severo en M. Stern (ed.), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* 2, Jerusalén, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1980, p. 64.

diterráneo en los años 115-117 d.C., y la de Bar Kokhba en Judea en los años 132-135– reflejan que el poder del joven monoteísmo no desapareció inmediatamente después de la demolición del Templo. Más bien, el impulso con el que el cristianismo se propagó tras la severa represión del último levantamiento indicaba que el afán por un único Dios abstracto no podía ser eliminado simplemente con la destrucción física de un lugar de culto.

No sabemos exactamente cuando se construyó el lugar de culto que en la tradición hebrea se conoce como el Segundo Templo. Desafortunadamente, no tenemos ninguna evidencia arqueológica de la existencia de un Primer Templo, aunque podemos suponer que estaba localizado en un antiguo lugar de culto que existió antes de la cristalización del monoteísmo yavhista. De acuerdo con la tradición, en su centro estaba la Piedra Fundacional *(even hashtiya)* que se consideraba la piedra angular del universo. Esta piedra, entre otras cosas, era la que dotaba al lugar de su santidad. Pero aunque el Templo se menciona en la Biblia, sus autores olvidan prácticamente decirnos si se observaba el mandamiento de peregrinar regularmente a él[2]. Por ello, podemos concluir que solamente el Segundo Templo se convirtió en un verdadero lugar de peregrinación, inicialmente para los habitantes de la tierra de Judea y posteriormente para el creciente número de judíos que vivían en otros lugares.

En el año 19 a.C., el rey Herodes convirtió el Templo en una enorme y espléndida estructura que atrajo a gran cantidad de fieles. El judaísmo estaba en su cúspide y cientos de miles de judíos y de conversos al judaísmo enviaron contribuciones desde lejos. La *Pax Romana,* que cada vez se afianzaba más por todo el Mediterráneo, permitió que un gran número de personas viajaran por las calzadas del Imperio con una moderada seguridad. Este periodo de relativa paz facilitó la diseminación del judaísmo y después del cristianismo. Sin embargo, también dio lugar a una infraestructura material que alentó la peregrinación a Jerusalén. Durante un periodo de casi noventa años, hasta el año 70 d.C., la «casa de Dios» –punto de encuentro de los cielos, la tierra y el abismo– fue el centro de la cada vez más poderosa religión judía.

El mandamiento de la peregrinación se aplicaba a los hombres pero no a las mujeres. Las peregrinaciones se realizaban regularmente durante tres festividades *(regalim)* del año: Pesach (Pascua judía), Shavuoth y Sukkoth. Además del

---

[2] La evidencia de esta práctica «anterior al Segundo Templo» se limita a dos vagas y casi idénticas sentencias en el libro del Éxodo: «Tres veces al año todos vuestros varones aparecerán ante el Señor, Dios de Israel» (23, 17 y 34, 23).

testimonio de Filón de Alejandría y de la descripción proporcionada por Flavio Josefo, los textos rabínicos sobre la ley judía están repletos de referencias a este espléndido periodo en las que los relatos de las prácticas rituales que rodeaban al Templo aparecen una y otra vez.

Además de las generosas contribuciones y diezmos otorgados a los sacerdotes, los peregrinos traerían con ellos a Jerusalén sacrificios tanto obligatorios como voluntarios. Se trataba de una celebración religiosa de masas que fortaleció al reino y a la casta sacerdotal que administraba y controlaba los acontecimientos[3].

La destrucción del Templo judío puso fin a la obligación de peregrinar y tuvo un significativo impacto en la transformación morfológica del judaísmo. A partir de entonces, el papel de los sacerdotes del Templo pasó cada vez más a manos de los rabinos de las sinagogas de la corriente interpretativa. La destrucción del lugar ritual de Jerusalén, del centro sagrado, aumentó la importancia de lugares de encuentro pequeños y llenos de vida dentro de las comunidades judías que ya habían contribuido al florecimiento y expansión de la población judía. Jerusalén no sería olvidada y permanecería en los corazones de los fieles judíos hasta el final de los días. Sin embargo, igual que el Templo fue sustituido en la práctica por la sinagoga, e igual que las ofrendas de sacrificio fueron sustituidas por la oración, también la tierra real –el propio terreno– fue sustituido por la tradición oral.

La peregrinación después de la destrucción: ¿un ritual judío?

Si hubo nuevas peregrinaciones de duelo durante los años posteriores al año 70 d.C., desaparecieron casi por completo después de la represión de la revuelta de Bar Kokhba en el año 135[4]. Como sabemos, los romanos arrasaron brutalmente el Jerusalén judío y establecieron sobre sus ruinas la ciudad idólatra de Aelia Capitolina. Se prohibió la entrada en la ciudad a los circuncidados y de ese modo, hasta la cristianización del Imperio a principios del siglo IV d.C., el punto de referencia de la fe judía permaneció en su mayor parte vedado para los judíos.

---

[3] Véase J. Feldman, «The Experience of Communality and the Legitimation of Authority in Second Temple Pilgrimage», en O. Limor y E. Reiner (eds.), *Pilgrimage: Jews, Christians, Moslems,* Raanana, Open University Press, 2005, pp. 88-109 (en hebreo).

[4] Shmuel Safrai ha intentado demostrar que también se produjeron peregrinaciones aisladas de vez en cuando. Véase su obra «Pilgrimage to Jerusalem at the Time of the Second Temple», en A. Oppenheimer; U. Rappaport, y M. Stern, *Chapters in the History of Jerusalem in the Time of the Second Temple,* Jerusalén, Yad Ben-Zvi, 1980, pp. 376-393 (en hebreo).

La situación no mejoró mucho después del triunfo del cristianismo por todo el Imperio. Jerusalén se convirtió en una santificada ciudad cristiana con muchas iglesias, y no fue hasta la llegada de los ejércitos del islam, a principios del siglo VII, cuando los judíos finalmente fueron autorizados a entrar y residir libremente en su antigua ciudad sagrada.

Sin embargo, la conquista árabe también dio lugar a la construcción de dos centros de culto musulmanes de tamaño monumental, exactamente en el mismo lugar donde, en el lejano pasado, había estado el templo judío. A la luz de las simbióticas relaciones entre el judaísmo y el cristianismo, no sorprende que fueran dos conversos judíos los que, según la leyenda, mostraron a los vencedores la localización exacta del Templo entre los montones de desechos que se habían amontonado durante la era cristiana. Nosotros también sugerimos que, como resultado de las transformaciones físicas que sufrió, el monte del Templo se volvió cada vez menos atractivo para los fieles judíos de la corriente rabínica que se adherían a la tradición oral. Como se ha visto en el capítulo anterior, fueron los caraítas –los «protestantes» de la religión judía que rechazaban la ley religiosa judía y pedían el regreso a las antiguas fuentes y a la Tierra Santa– los que se establecieron en Jerusalén e hicieron peregrinaciones desde allí[5].

El islam eligió a Jerusalén como su tercer centro sagrado en importancia, después de La Meca y Medina. Como una religión que en algunas de sus fuentes se inspiraba en el judaísmo, la ciudad santa situada en el corazón de Palestina fue inicialmente el principal lugar al que los fieles dirigían sus oraciones. Fue desde allí donde Mahoma ascendió a los cielos. Aunque la Haj –el mandamiento islámico a peregrinar– se centraba en La Meca, un significativo número de peregrinos también visitaba Jerusalén. Los místicos de diversas corrientes que otorgaban la mayor importancia religiosa a la emigración y peregrinación a Bilad ash-Sham, la Tierra Santa, continuaron haciendo ese camino durante muchos años[6].

---

[5] Los caraítas continuaron peregrinando solamente a Jerusalén y tenazmente se opusieron a la peregrinación a las santas tumbas que se volvieron cada vez más populares con el judaísmo rabínico. Sobre este tema, véase J. Prawer, «Hebrew Travel Accounts in the Land of Israel in the Crusader Period», en J. Prawer (ed.), *History of the Jews in the Crusaders' Kingdom,* Jerusalén, Yad Ben-Zvi, 2000, p. 177 (en hebreo).

[6] Véase S. Dov Goitein, «The Sanctity of Palestine in Muslim Piety», *Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society* 12 (1945-1946), pp. 120-126 (en hebreo). En este artículo de la década de 1940, Goitein analiza la utilización del término «Sham» junto al de «Tierra Santa», que ya aparece en el Corán. La conquista musulmana también heredó el término «Palestina» de los

En cambio, durante el milenio que transcurrió entre el fin de la revuelta de Bar Kokhba en el año 135 d.C., durante la que los rebeldes buscaron reconstruir el Templo, y la conquista de Jerusalén por los cruzados en 1099, no conocemos ningún intento de los seguidores del judaísmo rabínico por realizar peregrinaciones a la ciudad sagrada. Como ya se ha señalado, los judíos no «olvidaron» Jerusalén, ya que una importante faceta del judaísmo era su conexión con este centro sagrado. Este lazo, sin embargo, no se tradujo en un impulso por conectar con la tierra de forma no abstracta, por caminar sobre su suelo, viajar dentro de ella o aprender su geografía.

Aunque los comentaristas judíos se enzarzan en extensas discusiones sobre las leyes relativas a los rituales del Templo durante su existencia, hablan poco sobre la peregrinación a Jerusalén después de su destrucción. Aunque la Mishná, el Talmud y el Midrash –tres textos dedicados por completo a mandamientos positivos y negativos– incluyen escatológicas instrucciones respecto a la reanudación de los rituales del Templo y a la llegada de la redención, no proporcionan ninguna indicación de la importancia religiosa de la peregrinación previa. A diferencia del cristianismo, el judaísmo no considera la peregrinación a Jerusalén como un acto de penitencia por transgresiones o un acto que puede purificar al creyente, y por ello no encontramos ninguna recomendación para que sea llevada a la práctica. Finalmente, esta difícil realidad histórica fragmentó la relación física con el centro sagrado durante cierto tiempo, dejando en su estela poderosos lazos que eran principalmente espirituales y metafísicos por naturaleza.

La peregrinación judía a Jerusalén en particular y a la Tierra Santa en general parece haberse reiniciado solamente después de la conquista de los cruzados. Elchanan Reiner, un estudioso de las peregrinaciones judías, ha abordado este tema con detalle:

> La institución de la peregrinación, como tomó forma en la sociedad judía durante el periodo medieval, parece haber evolucionado en una proximidad particularmente cercana con la institución de la peregrinación que tomó forma en los

---

bizantinos y lo aplicó a toda la región que rodea Jerusalén (*ibid.,* p. 121). También encontramos el término «Palestina» en los escritos de autores que van desde Ibn al-Kalbi el historiador y Ibn'Asakir hasta al-Idrisi el geógrafo. Véase también Y. Drori, «A Muslim Scholar Describes Frankish Palestine», en B. Z. Kedar, *The Crusaders in their Kingdom, 1099-1291,* Jerusalén, Yad Ben-Zvi, 1987, p. 127 (en hebreo).

> países de origen de los cruzados, ya fuera bajo la influencia o en respuesta al desafío de las cruzadas. Antes del periodo de las cruzadas, la peregrinación institucionalizada no existía entre los judíos de los países de la Iglesia latina, mucho menos un cristalizado ritual de peregrinación a la Tierra de Israel. La institución de la peregrinación dio sus primeros pasos dentro de las comunidades judías de la Europa católica durante el siglo XII y comienzos del XIII como resultado de la tercera cruzada, llegando a ocupar su merecido lugar en el mundo religioso de los judíos de Francia, España y finalmente de Asquenaz[7].

¿Por qué el despertar de las cruzadas y la atención cristiana a la Tierra Santa «influyó» sobre las comunidades judías de Europa? Reiner adelanta la hipótesis de que el interés judío por la peregrinación fue producto de la competencia por la Tierra. Es decir, la pretensión cristiana de ser los auténticos herederos del Antiguo Testamento, y por ello los que tenían derecho a controlar los activos territoriales que describe, despertó preocupación entre los judíos y desató un masivo movimiento de peregrinos a Jerusalén[8].

Este argumento está lejos de ser satisfactorio. Incluso aunque en la literatura cristiana encontramos argumentos que sostienen que, como resultado del sufrimiento de Jesús, la Tierra Santa fue prometida una segunda vez en esta ocasión a sus seguidores, no encontramos ningún sustancial contraargumento judío que reclame la propiedad colectiva humana del lugar. Desafortunadamente, el análisis de Rainer no explica por qué la peregrinación judía no empezó a florecer con anterioridad, en el siglo IV d.C., ya que fue entonces cuando el cristianismo empezó a afirmar sus lazos y su control sobre la Tierra Santa estableciendo allí numerosas iglesias y lugares conmemorativos. El análisis tampoco consigue clarificar por qué estos celos judíos por la «propiedad» no dieron lugar al comienzo de inquietas peregrinaciones de grandes comunidades cercanas de Egipto y Mesopotamia, después de la conquista musulmana de Jerusalén y de la construcción en la ciudad de sus impresionantes lugares de culto. Ya en el siglo IX, el caraíta Daniel al-Kumisi expresó su asombro ante la negativa de los judíos rabínicos por visitar Sión:

[7] E. Reiner, «Overt Falsehood and Covert Truth: Christians, Jews, and Holy Places in Twelfth-Century Palestine», *Zion* 63, 2 (1998), p. 159 (en hebreo).

[8] Sobre el concepto de «propiedad» cristiana de la *terra sancta,* véase R. L. Wilken, *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought,* New Haven, Yale University Press, 1992.

> ¿No vienen a Jerusalén otras naciones, que no son Israel, de los cuatro rincones de la tierra cada mes y cada año en temor a Dios? ¿Qué pasa entonces con vosotros, nuestros hermanos en Israel, que no hacéis por lo menos tanto como es la costumbre de los gentiles viniendo a Jerusalén y orando aquí?[9].

Durante este periodo, nadie impedía a los judíos que visitaran o residieran en Jerusalén a voluntad. Las interpretaciones que atribuyen a los judíos de la corriente rabínica un sentido de propiedad sobre la Tierra de Israel parecen ser en gran medida anacrónicas por naturaleza. De hecho, semejantes interpretaciones sirven principalmente para reproducir un moderno sentido sionista de la propiedad sobre el tradicional mundo espiritual judío, cuyas conexiones con el lugar se caracterizaban habitualmente por atributos psicológicos premodernos y apolíticos.

La verdad es que no sabemos con seguridad por qué las peregrinaciones judías se interrumpieron por completo y solo gradualmente resurgieron tanto tiempo después, y todo lo que podemos hacer es ofrecer conjeturas. Debe recordarse que, para los judíos y conversos antes de la destrucción del Templo, la peregrinación no se realizaba a los lugares sagrados de la tierra de Judea sino que más bien se dirigía por completo a Jerusalén, no a iniciativa personal sino en fechas determinadas por la Biblia. La destrucción del Templo y de una parte de la ciudad judía, después de la gran rebelión mesiánica, erradicó por completo la razón de esta práctica y, como ya se ha señalado, cambió profundamente la naturaleza de la fe judía. La Jerusalén geofísica se desvaneció en la conciencia de los fieles y la Jerusalén celestial surgió como el imaginado centro judío.

El encuentro entre los conversos cristianos y más tarde musulmanes –que poco tiempo antes habían sido judíos– y la propia Tierra también pudo haber disuadido a aquellos que continuaban adhiriéndose a la religión de Moisés. Mientras que la cristianización de los judíos de Palestina había sido relativamente moderada hasta la llegada de los ejércitos árabes, el proceso inicialmente lento y no necesariamente consciente de islamización que empezó a principios del siglo VII parece que finalmente se volvió completo y arrollador. En realidad, haría falta que pasara un significativo periodo de tiempo antes de que esta conversión en masa del pueblo de la Tierra –que se produjo a lo largo de varias generaciones– pudiera olvidarse por completo y permitiera a los judíos explorar una vez más la Tierra Santa sin encontrarse con masas de conversos y sus descendencias.

---

[9] D. al-Kumisi, «Appeal to the Karaites of the Dispersion to Come and Settle in Jerusalem», en L. Nemoy (ed.), *Karaite Anthology,* New Haven, Yale University Press, 1952, p. 37.

Se puede suponer que estos habitantes hubieran intentado convencer a los viajeros judíos para que adoptaran sus victoriosos rituales y su fe conquistadora.

Tampoco debemos olvidar que para el peregrino judío individual, el viaje desde Europa a la Tierra de Israel era prácticamente imposible debido al peligro de no observar los mandamientos. Por lo que sabemos, no había albergues o estaciones en el camino dirigidas a los judíos. Los potenciales viajeros probablemente se hubieran desanimado al embarcarse en este largo y peligroso viaje debido al riesgo de profanar el Sabbath por la necesidad de viajar sin pausas por caminos desconocidos, por la incapacidad para rezar con un *minyan* (el quórum de diez judíos que requieren determinadas obligaciones religiosas), y por la dificultad de observar las leyes *kosher* de la alimentación durante el viaje[10]. En conjunto, para viajar a la Tierra Santa un judío extremadamente devoto se vería obligado a volverse ligeramente menos devoto.

La peregrinación judía surgió como una consecuencia de la peregrinación cristiana. Nunca alcanzó dimensiones comparables y por ello quizá no puede ser considerada una práctica institucionalizada. Pocos peregrinos judíos se pusieron en marcha hacia la Tierra Santa entre el siglo XII y finales del XVIII, en comparación con las decenas de miles de peregrinos cristianos que realizaron el viaje durante el mismo periodo. Aunque no cabe duda de que en ese momento había en el mundo menos judíos que cristianos, no obstante es sorprendente el grado en que la Tierra de Israel no atrajo a «los originales hijos de Israel». A pesar de los esfuerzos que durante muchos años hizo la historiografía sionista para recopilar cada rastro de información que reflejara la conexión concreta de los judíos con su «patria», solo alcanzó un mínimo éxito en esta empresa.

Por lo que sabemos, el rabino, poeta y pensador Yehudah Halevi fue el primero en decidir viajar a la Tierra Santa en el año 1140, aunque aparentemente falleció en el camino y nunca terminó su viaje. No mucho después, en 1165, Maimónides y su familia abandonaron Marruecos y llegaron a Acre; el joven filósofo visitó Jerusalén y Hebrón pero después no encontró demasiadas razones para regresar a esos lugares una vez que su familia se hubiera establecido en el cercano Egipto. De la segunda mitad del siglo XII también tenemos el testimonio

---

[10] Para otros factores que pueden haber impedido que los judíos hicieran esa peregrinación véase E. Reiner, «Pilgrims and Pilgrimage to Eretz Israel 1099-1517», disertación doctoral, Jerusalén, Hebrew University, 1988, p. 108. Véase también I. Ta-Shema, «The Response of an Ashkenazic Hassid regarding Eretz Israel» y «On the Attitude of the Early Ashkenazim to the Value of Immigrating to Eretz Israel», Shalem, *Studies in the History of the Jews in Eretz Israel,* 1 (1974), pp. 81-82; 6 (1992), pp. 315-318 (en hebreo).

de Jacob ben Nathanael, que marchó a Palestina desde Provenza y dejó atrás un cierto número de textos relativos a su visita. Otro breve texto del mismo periodo, titulado «Tumbas ancestrales» *(Kivrei Avot),* fue escrito por un anónimo judío que parece que procedía de Damasco.

El hecho más interesante aquí es que los dos autores más importantes que visitaron y proporcionaron detalladas descripciones de Palestina durante este periodo no fueron peregrinos. Benjamín de Tudela (España) y Petaquias de Ratisbona (Alemania) fueron dos viajeros e investigadores que dejaron sus lugares de residencia para informarse sobre las comunidades judías del mundo conocido, y por ello también marcharon a la Tierra Santa. Desde una perspectiva antropológica, sus testimonios, escritos en hebreo, son insustituibles[11], y sus pintorescas descripciones de la vida de los judíos en diferentes regiones, desde la Galia a la península de Crimea bajo los jázaros, fascinantes. Estas dos narrativas reflejan el limitado papel de la Tierra de Israel en la imaginación judía del periodo.

Estos dos audaces viajeros estaban mucho más interesados por la gente que por los espacios físicos. Tenían curiosidad sobre lugares sagrados y centros de enterramiento, pero abordaban las maneras de vivir y las prácticas religiosas con comentarios mucho más originales. Benjamín y Petaquias representan los elementos más curiosos y despiertos del mundo intelectual judío medieval. Sin duda, no todo lo que trasmiten es totalmente exacto ya que inevitablemente veían gran parte de lo que se les presentaba a través del prisma de leyendas familiares y milagros, y ya que adquirieron parte de sus conocimientos de fuentes de segunda mano más que de la observación personal. No obstante, sus informes tienen una rara calidad.

De acuerdo con los cálculos de Benjamín de Tudela, la población judía del área entre Acre y Ashkelon era bastante pequeña comparada con la de Babilonia, lo que reflejaba el hecho de que aunque los judíos aparentemente enviaban sus muertos a la Tierra de Israel, no hacían lo mismo con los vivos. Damasco le impresionó mucho más que Jerusalén, a la que clasificó como nada más que un pueblo pequeño.

Petaquias, que trasmitió sus impresiones a sus estudiantes en vez de dejarlas por escrito, se sorprendió del pequeño número de comunidades judías que había en el país. También él se impresionó con Damasco, con su población judía de

[11] M. N. Adler (ed. y trad.), *The Travel Book of Rabbi Benjamin,* Jerusalén, The Publishing House of the Students Association of the Hebrew University, 1960 (en hebreo); P. ben Jacob, *The Travels of Rabbi Pethahiah of Ratisbon,* Jerusalén, Greenhut, 1967 (en hebreo).

diez mil personas en contraste con las trescientas familias judías que entonces vivían en la Tierra de Israel. En su narración, es sorprendente la importancia relativamente menor de Jerusalén; de acuerdo con ella, los judíos parecían preferir peregrinar a la tumba de Ezequiel en Babilonia, una peregrinación que realizaban incluso representantes de los convertidos jázaros[12].

Del periodo entre las visitas de Benjamín y Petaquias y finales del siglo XVII solo existe un pequeño número de relatos de viajeros judíos que marcharan a la tierra de la Biblia, como el interrumpido relato de Shmuel Bar-Shimson sobre un grupo de rabinos principalmente de Provenza (1210); la historia del rabino Akiva, que llegó a Jerusalén para recaudar dinero para su *yeshivá* en París (antes de 1257); la emigración del anciano Nahmánides y el relato que posteriormente hizo su discípulo; los conmovedores poemas de Yehuda Alharizi, de comienzos del siglo XIII; el estilístico testimonio de Ishtori Haparchi, de comienzos del siglo XIV, y otras cuantas narrativas raras e incompletas.

Entre los que llegaron a la Tierra de Israel en los siglos XV y XVI se encontraban el rabino Isaac ibn Alfara de Málaga (1441), el rabino Meshulam de Volterra (1481), el rabino Obadiah de Bertinoro (1489) y el rabino Moses Basola de Pesaro (1521). A partir del siglo XVII empezaron a aparecer relatos de viajes desde Europa del Este, de Moses Porit de Praga (1650), de los mesiánicos discípulos de Judah Hahasid (comienzos de la década de 1700) y de la sorprendente visita del rabino Najman de Breslov (1798)[13].

Por lo tanto, la peregrinación judía fue practicada de forma limitada por ricos judíos cultos que habitualmente, aunque no siempre, eran rabinos y comerciantes motivados por diversos factores que no siempre eran de naturaleza religiosa. Algunos viajes eran el cumplimiento de promesas, otros el resultado de una búsqueda de la expiación, otros más estaban motivados por la curiosidad y el deseo de aventura por sí mismo. También las peregrinaciones cristianas pueden haber atraído no solo a peregrinos religiosos sino a viajeros, especialmente de Italia. En el siglo XIV empezó a funcionar una línea marítima regular entre Venecia y Jaffa. Como resultado, el número de peregrinos cristianos a la Tierra Santa se situó entre los cuatrocientos y quinientos viajeros anuales[14].

---

[12] Petaquias, *Travels,* cit., pp. 47-48.

[13] Sobre las visitas y las peregrinaciones judías véase A. Yaari, *Jewish Pilgrims' Journeys to the Land of Israel,* Ramat Gan, Masada, 1976 (en hebreo).

[14] J. Rosenthal, «The Pilgrimage to the Holy Land of Hans Tucher, Patrician of Nuremberg, in 1479», *Cathedra* 137 (2010), p. 64 (en hebreo).

El interés de los viajeros judíos por otros judíos y el sentido de solidaridad con ellos se refleja claramente en casi todas sus narrativas. Aunque no son indiferentes a la vista de los antiguos paisajes, por lo general ese no es el centro de sus relatos. Los informes de los viajes son relativamente poco emocionales y no emplean ningún lenguaje que sugiera la elevación espiritual o el éxtasis religioso. También es llamativa la ausencia de cualquier hostilidad hacia los viajeros judíos por parte de los «ismaelitas», los musulmanes locales. Las cartas de los viajeros están llenas de expresiones de aprecio hacia la población local que, a diferencia de los cristianos en Europa, no consideraban al judaísmo como una deleznable religión inferior[15]. Estos relatos no muestran nada que impidiera a los judíos explorar la Tierra Santa y poco que impidiera que se establecieran allí. La Tierra les acogió bien, incluso aunque para muchos parecía consistir solamente en un árido desierto siempre permaneció siendo la tierra de la leche y la miel porque, en última instancia, los textos bíblicos seguían siendo mucho más importantes que lo que los viajeros vieran con sus propios ojos.

Después de hacer la promesa de peregrinar, Meshulam de Volterra llegó a Jerusalén y quedó asombrado por la belleza de sus edificios. Sin embargo, este frágil hijo de banqueros de la Toscana también quedó sorprendido por el modo de vida local: «Los ismaelitas y los judíos locales cuando comen son como cerdos, todos lo hacen con sus dedos del mismo plato, sin ningún mantel como en Egipto. Sus ropas, sin embargo, están limpias»[16]. Moses Basola, en cambio, se interesó mucho más por las tumbas y proporcionaba a sus futuros lectores una lista completa que permitió que otros creyentes siguieran sus pasos a los emplazamientos con facilidad[17].

Realmente, la mayoría de los demás viajeros judíos visitarían y se postrarían ante tumbas sagradas. Desde las ancestrales tumbas en la cueva de Machpela, al sepulcro de José en Nablus y las tumbas de Shimon Bar-Yochai y Hillel Shammai en el monte Merón, los lugares de peregrinación se multiplicaron. Moses

---

[15] Véase A. Yaari (ed.), *Letters from the Land of Israel,* Ramat Gan, Masada, 1971, pp. 18-20 (en hebreo).

[16] A. Yaari (ed.), *Meshulam of Volterra's Travels in the Land of Israel, 1481,* Jerusalén, Mosad Bialik, 1948, p. 75. A pesar del título del libro, el texto no menciona a la «Tierra de Israel».

[17] Y. Ben-Zvi (ed.), *A Pilgrimage to Palestine by Rabbi Moshe Basola of Ancona*, Jerusalén, Jewish Palestine Exploration Society, 1939, pp. 79-82 (en hebreo). De acuerdo con Ben-Zvi, quien editó este volumen y más tarde sería presidente del Estado de Israel, el viajero estaba infundido de una «gran afinidad por la patria» (p. 15).

Porit, que escribió en *yiddish,* nos dice que durante el siglo XVII los judíos ya rezaban muy cerca del Muro occidental:

> Los judíos tienen prohibida la entrada en el lugar donde se levantó el Templo. El Muro occidental está situado en el mismo lugar, y a los judíos se les permite visitar su vertiente exterior, no la interior. En cualquier caso rezamos a cierta distancia del Muro occidental y no nos acercamos a él debido a su santidad[18].

En contraste, el cuaderno de viaje de Moshe Haim Capsutto, que viajó a Jerusalén desde Florencia en 1734, resalta que

> los judíos no están en un gueto, y pueden vivir allí donde deseen; son aproximadamente unos dos mil [de una población total de cincuenta mil según sus cálculos], incluyendo un número relativamente elevado de mujeres que llegó a Jerusalén de diferentes lugares como viudas para pasar lo que quede de sus vidas en celestial reverencia[19].

Sin duda muchos más judíos peregrinaron a Jerusalén sin dejar huellas literarias. Un significativo número de peregrinos no sabía ni leer ni escribir. También parece probable asumir que muchos testimonios se perdieron con los años. No obstante, es evidente que viajar a la Tierra de Israel no era más que una práctica marginal en la vida de las comunidades judías. Todas las comparaciones entre el número de peregrinos cristianos y judíos reflejan que los viajes de los judíos a la Tierra Santa fueron una gota en el océano. Conocemos aproximadamente treinta textos que proporcionan relatos de la peregrinación judía durante los diecisiete siglos entre el año 135 d.C. y mediados del siglo XIX. En contraste, para los quince siglos entre los años 333 d.C. y 1878, tenemos alrededor de 3.500 informes de peregrinaciones cristianas a la Tierra Santa[20].

Los «hijos de Israel» tenían muchas razones que explican su relativa indiferencia y su reluctancia física para participar en la peregrinación a la Tierra de

---

18 A. Yaari, *Jewish Pilgrims' Journeys,* cit., p. 284.

19 M. H. Capsutto*, The Journal of a Journey to the Land of Israel, 1734*, Jerusalén, Kedem, 1984, p. 44 (en hebreo).

20 Sobre este tema véase la impresionante colección recogida por el cruzado e historiador alemán R. Röhricht en su *Bibliotheca Geographica Palaestinae. Cronologisches Verzeichnis der von 333 bis 1878 verfassten Literatur über das Heilige Land* (1890), Jerusalén, Universitas Booksellers of Jerusalem, 1963.

Israel. Una de ellas era que dentro del judaísmo había un profundo temor a las corrientes mesiánicas y a su potencial para enardecer a la comunidad y poner en peligro la frágil existencia judía, cuya seguridad dependía de la gentileza de otras religiones dominantes. El trabajo del sociólogo Víctor Turner nos enseña que la peregrinación sin supervisión ni control puede desestabilizar el orden social de cualquier institución religiosa. Las comunidades conservadoras, que en ocasiones se preocupan principalmente por su propia existencia, no pueden dar la bienvenida al proyecto espontáneo, y algunas veces anarquista, de hacer viajes privados o en grupo a lugares sagrados, o a la «antiestructura» que puede desarrollarse participando en semejantes experiencias[21]. En contraste con el poder de la Iglesia, que era capaz de dirigir y canalizar la peregrinación en su beneficio, las instituciones de la comunidad judía eran demasiado débiles para organizar peregrinaciones guiadas y controladas que pudieran servir a sus intereses. Por esta razón, excepto en unos pocos casos excepcionales, no encontramos ninguna comunidad judía que alentara los viajes a la Tierra Santa. También conocemos la explícita oposición a las peregrinaciones cuando eran populares, especialmente entre los judíos de Asquenaz[22].

Cada caraíta que realizaba la peregrinación a su ciudad sagrada recibía el honorable título de «jerusalenita» que le acompañaba el resto de su vida. Sin embargo, en la tradición rabínica, no hay ningún registro ni huella de semejante clasificación. A diferencia de los peregrinos cristianos, los peregrinos judíos no recibían el prestigio o las indulgencias *(indulgentia)* que la Iglesia organizada concedía generosamente a los fieles de la ciudad donde Jesús fue crucificado, así como a otros peregrinos. Además, a diferencia de los peregrinos musulmanes que marchaban a La Meca, uno podía seguir siendo un judío perfectamente bueno sin realizar una visita a la Jerusalén terrenal.

Desde luego, esto era cierto solamente mientras el judío no olvidara la destrucción de la ciudad sagrada, en cuyo caso su mano derecha «olvidaría su destreza» (Salmos 137, 5-6). «El año que viene en Jerusalén», exclamaba cada judío en el Yom Kippur y en la Pascua del Séder, en lo que equivalía a una oración por la redención venidera más que una llamada a la acción. Para los judíos, la ciudad sagrada era una valiosa región de la memoria, una constante fuente de sustento para la fe, y no necesariamente un curioso lugar geográfico al que visitar podía

---

[21] V. Turner, «Pilgrimages as Social Processes», en *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society,* Ithaca, Cornell University Press, 1974, pp. 166-230.

[22] E. Reiner, *Pilgrims and Pilgrimage,* cit., p. 99 y ss.

retrasar o impedir la llegada de la salvación. Finalmente, el pensamiento judío se centró mucho más en la oración y en el diligente estudio de la ley religiosa judía que en la peregrinación a un territorio desconocido.

Geografía sagrada y viajes en la tierra de Jesús

A pesar del mito de la peregrinación de Jesús a Jerusalén en la fiesta de Pascua, la idea de uno o múltiples centros sagrados no era parte del cristianismo en sus comienzos. Aunque los autores de la Biblia atribuyeron a Dios las palabras, «Y harán un santuario para mí, y habitaré en medio de ellos» (Éxodo 25, 8), la rebelde declaración de Pablo en el Nuevo Testamento afirma precisamente lo contrario: «El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que en él hay, siendo Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por el hombre» (Hechos 17, 24). Sin embargo, como ha sucedido con otras religiones, las generaciones de cristianos que seguirían al fundador subordinarían este mensaje a los cambios de las necesidades psicológicas. La fe cristiana en Jesús, que había trabajado, caminado y había sido crucificado en Judea, era tan fuerte y estaba tan presente que simplemente no podía haber sido moldeada en un *ethos* de un lugar sagrado central[23].

Como hemos visto, después de las tres rebeliones judías los romanos intentaron destruir Jerusalén como centro del monoteísmo y borrar el aura de santidad que la envolvía. Sin embargo, incluso antes de que el cristianismo se convirtiera en la religión oficial del Imperio romano, un cierto número de peregrinos cristianos llegaron a la atribulada ciudad. El primero fue Melito, obispo de Sardis, que marchó a Jerusalén en el siglo II d.C. y fue seguido por muchos otros. También sabemos que hubo peregrinos pioneros que durante el mismo periodo visitaron Belén, el lugar de nacimiento del hijo de Dios, y el Gólgota, el lugar de su crucifixión.

Pero la verdadera inauguración de la era de la santificación cristiana de la ciudad se produjo en el año 326 d.C. con la peregrinación a Palestina de Helena, la madre del emperador Constantino I que se convirtió al cristianismo antes de

[23] El mismo término de «Tierra Santa» se propagó en la cristiandad solamente después de las cruzadas. Sobre este tema véase C. H. J. de Geus, «The Fascination for the Holy Land during the Centuries», en J. van Ruiten y J. Cornelis de Vos (eds.), *The Land of Israel in Bible, History, and Theology,* Leiden, Brill, 2009, p. 405.

que lo hiciera su hijo. Igual que otra Helena, la conversa judía madre de Izates y Monobaz II, reyes de Adiabene, que visitó Jerusalén durante las primeras décadas del siglo I d.C. y añadió esplendor al Templo, la segunda Helena construyó las primeras iglesias que se convirtieron en lugares de peregrinación. La visita de la emperatriz Helena empezó una tradición de siglos que se convirtió en parte integral de la vida de la Iglesia cristiana.

Aunque la institución de la peregrinación existe en la mayoría de las religiones, su papel e importancia relativa cambia de una a otra. Desde el principio, los viajes de los peregrinos cristianos se diferenciaron de las peregrinaciones festivas al Templo judío y del peregrinaje anual musulmán a La Meca que se desarrolló mucho más tarde. A diferencia de sus contrapartidas judía y musulmana, la peregrinación cristiana no se relacionaba con un mandamiento explícito y su base teórica era completamente voluntaria. También se diferenciaba en que no se realizaba dentro de un marco colectivo formal ni en fechas establecidas durante el año.

Edward David Hunt ha lanzado la hipótesis de que fue la tradición helenística y romana de las expediciones de investigación, más que la antigua peregrinación judía, la que proporcionó los fundamentos culturales para la evolución de la peregrinación cristiana[24]. El turismo erudito de la *Pax Romana* surgía de la curiosidad y de un deseo por investigar en la tradición de Herodoto. La excitación por un encuentro de primera mano con los lugares mencionados en la literatura del pasado dio lugar a una oleada de visitas, y los viajes modelaron las prácticas posteriores de la peregrinación religiosa. Se trataba de una actividad totalmente intelectual y la mayoría de los que participaban en ella eran cultos, eruditos y adinerados, como lo fueron sus herederos, los nuevos monoteístas.

El profundo sentido de universalismo inculcado en la nueva religión sirvió de estímulo adicional a la peregrinación cristiana. Los nuevos creyentes estaban sedientos de conocimiento respecto a las prácticas en lugares lejanos de otros creyentes que compartían su fe, y se lanzaron a verlas por sí mismos. El primer destino fue la ciudad de Roma, que ofrecía los más destacados intelectuales y los tesoros culturales y religiosos del mundo antiguo. Por estas razones era lógico que esta ciudad se convirtiera en el principal centro sagrado de la cristiandad. La

---

[24] E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, A.D. 312-460,* Oxford, Clarendon Press, 1982. Véase también E. D. Hunt, «Travel, Tourism and Piety in the Roman Empire: A Context for the Beginnings of Christian Pilgrimage», *Echos du Monde Classique* 28 (1984), pp. 391-417.

crucifixión del apóstol Pedro en Roma también dio lugar a la construcción de la iglesia más grande del mundo que finalmente pasaría a conocerse como el Vaticano.

La historia del cristianismo ha producido numerosos lugares de peregrinación, incluyendo las tumbas de monjes y sacerdotes excepcionales y los lugares donde se habían producido milagros. Estos lugares han sido santificados y visitados a menudo. Pero el que se convirtió en el más popular de todos fue la tierra de la Biblia, el lugar donde los profetas habían lanzado sus profecías y donde Jesús había caminado. Para todos los cristianos del mundo la provincia de Palestina rápidamente se convirtió en la Tierra Santa; desde los tiempos de la peregrinación del anónimo viajero procedente de Burdeos en el año 333 d.C. hasta la del papa Benedicto XVI en 2009, decenas de miles, si es que no centenas de miles de creyentes cristianos la visitaron. Mientras que el judaísmo comenzó como una religión centrada en un lugar físico, del que fue posteriormente separada a través de un proceso de espiritualización, el cristianismo de muchas maneras se desarrolló en la dirección opuesta.

La territorialización de la santidad cristiana surgió principalmente a través de una vanguardia de peregrinos y de los recursos mentales y materiales a disposición de la Iglesia. Incluso aunque la erudición sionista inicial intentó apropiarse del «viajero de Burdeos» para la tradición judía[25], este auténtico peregrino, que fue el primero en dejarnos un informe, fue un devoto cristiano que logró introducir una nueva tradición en la conciencia europea. Este pionero llegó a «Palestina, que es Judea» (como describía el país)[26] durante los primeros días del cristianismo, mientras se estaban construyendo las primeras iglesias. Visitó lugares bíblicos y cristianos en Cesarea, Jezreel, Scythopolis, Neapolis y Jerusalén (la plaza del Templo, el estanque de Siloam, la casa de Caifás el sacerdote, la torre de David, el Gólgota, las tumbas del profeta Isaías y del rey Ezequías, y otros más). Desde Jerusalén, continuó hasta Jericó, a la casa de Rahab la prostituta, y al río Jordán donde Juan bautizó a Jesús; a Belén, el lugar donde Raquel fue enterrada y donde nació Jesús; a Hebrón, donde reposaban Abraham, Sara, Isaac y Rebeca y Jacob y Leah; y desde allí a Diospolis o Lydda para volver después a Cesarea.

---

[25] Véase, por ejemplo, al que es el padre de la geografía israelí, S. Klein, «The Travel Book: Itinerarium Burdigalense on the Land of Israel», *Zion* 6 (1934), pp. 25-29.

[26] Véase «The Journey from Bordeaux», en O. Limor, *Holy Land Travels: Christian Pilgrims in Late Antiquity,* Jerusalén, Yad Ben-Zvi, 1998, p. 27 (en hebreo).

De camino a Palestina, el peregrino de Burdeos se detuvo en Roma, pero no tuvo nada que decir sobre ella. Tampoco mostró interés por los habitantes de la Tierra, por sus paisajes físicos, sus ríos o la calidad de la tierra y de sus valles. Como un hijo del «verdadero Israel», entendía el Antiguo y el Nuevo Testamento como una unidad narrativa e informó solamente sobre lugares concretos que eran relevantes en su detallada lectura de la Biblia. En realidad, no nos ofrece un esquema de un viaje a través de un área real sino más bien un exacto, medido, boceto geoteológico de los lugares sagrados. En su esfuerzo por recoger la realidad física que se encontraba detrás de la literatura escrita, inadvertidamente creó la geografía sagrada.

El segundo relato de viajes que tenemos a nuestra disposición refuerza el esquema de la nueva geoteología. Egeria, una mujer de la península Ibérica, posiblemente una abadesa que peregrinó a Jerusalén durante la segunda mitad del siglo IV, dejó una descripción de todos los lugares sagrados de Oriente Próximo, desde las huellas de los antiguos israelitas a la entrada final de Jesús en Jerusalén. Sin limitarse a «Palestina, que es la tierra de la promesa»[27], consiguió explorar la morada de Abraham en Mesopotamia así como el misterioso desierto del Sinaí, a través del cual el profeta Moisés condujo a las tribus de Israel. Describió la Tierra Santa con minucioso detalle, especialmente Jerusalén, el lugar más valioso de todos, y trató de abarcar todos los lugares mencionados en su sagrada Biblia. «Algo curiosa»[28], como se describía a sí misma (escribe en primera persona), constantemente adaptó sus hallazgos geográficos a los antiguos textos. En medio de su entusiasmo añadió una información poco detallada haciendo preguntas a los habitantes locales. Sin embargo, no mostró ningún interés por el presente y, como sucedió con el viajero de Burdeos, no tuvo ningún interés particular por los habitantes nativos excepto cuando realizaban ceremonias rituales, por las que se sintió conmovida y esperanzada.

La rica escritura de Egeria revela una nueva y fundamental dimensión de la peregrinación cristiana que se intensificó en los años posteriores a su visita. Más que trasladarse por el espacio ella se trasladó por el tiempo, haciendo uso del lejano pasado para reforzar e institucionalizar la esencia de su fe, y el conocimiento de los lugares sagrados ayudó a proporcionar una base concreta para una religiosidad más abstracta. En sus escritos, la devoción intensa, apremiante y ascética se entreteje con la investigación erudita, y parece que la geografía está dirigida por encima

[27] Egeria, *Diary of a Pilgrimage,* Mahwah, N.J., The Newman Press, 1970, p. 75.

[28] *Ibid.,* p. 74.

de todo a reforzar esta «mitohistoria». No cuestiona los milagros y maravillas de los relatos cristianos de la Biblia. En vez de ello, los propios lugares físicos sirven para reafirmar la veracidad de todo lo que se contaba: la existencia de la tierra da validez a la verdad divina y ofrece una decisiva evidencia de realidad.

De esta manera, la peregrinación cristiana a la Tierra Santa incluía a dos estratos intelectuales: la tradición teológica bíblica y la tradición de investigación griega. Jerónimo, el culto sacerdote que llegó a Belén y se quedó allí como residente permanente, ilustró clara y públicamente este punto en sus escritos y traducciones. A pesar de su desagrado por la peregrinación de masas, y de sus reservas respecto a la veneración de lugares y tumbas por sí mismas, Jerónimo ensalza el viaje erudito a la «Atenas de la cristiandad» y lo considera un importante medio complementario para investigar el significado oculto del Antiguo y Nuevo Testamento. Finalmente, propone que la topografía es el yunque sobre el que se forja el verdadero entendimiento teológico. Cada lugar tiene un nombre y cada nombre esconde significados ocultos cuya comprensión nos acerca más a un entendimiento de las intenciones divinas. Cuando Paula, la buena amiga de Jerónimo y acaudalada matrona de Roma, se pasea por los lugares sagrados, lo que encuentra es un maravilloso mundo que es toda una alegoría. La Palestina de Jerónimo y Paula es un territorio imaginado; visitarlo es una cierta clase de viaje textual, como lo fue para Egeria y para el peregrino de Burdeos[29].

Los diarios de viaje de monjes y sacerdotes reflejan lo mucho que el cristianismo necesitaba de la topografía, no solo para reforzar la veracidad de sus historias sino también, e igualmente importante, para crear un puente entre el reino de Judea, con sus antiguos gobernantes y profetas, y la obra posterior de Jesús y de sus leales apóstoles. La construcción de una continuidad entre las historias del Antiguo Testamento y las narrativas de los Evangelios fue ayudada por la creación de una sagrada contigüidad geográfica que, a pesar de su aplicación al pasado, carecía de una verdadera cronología. Los antiguos edificios podían atribuirse simultáneamente a diferentes periodos, y si los peregrinos se hubieran encontrado a Abraham el Arameo y a Juan el Bautista andando de la mano, sin duda habrían caído presos del nerviosismo y la excitación, pero quizá no se habrían quedado totalmente sorprendidos.

---

[29] Véase Jerónimo, «Jerome on the Pilgrimage of Paula», en B. E. Whalen (ed.), *Pilgrimage in the Middle Ages: A Reader,* Toronto, University of Toronto Press, 2011, pp. 26-29. Sobre Paula, véase J. N. D. Kelly, *Jerome: His Life, Writings, and Controversies,* Londres, Duckworth, 1975, pp. 91-103.

La certeza de que Jesús era, al mismo tiempo, un descendiente de la casa de David y el heredero espiritual de los profetas bíblicos Moisés y Elías, también se alcanzó identificando unos junto a otros, en el mismo espacio determinado, la serie de lugares que se describían. La unidad territorial de la Tierra Santa a lo largo de diferentes periodos de tiempo sirvió como una prueba adicional de la unidad narrativa de todos los libros de la Biblia.

Todos los peregrinos que dejaron documentación escrita añadieron nuevos elementos que reforzaban el conocimiento geográfico que empezaba a confluir entre los siglos IV y V d.C. Sin embargo, también hay que recordar que la documentación escrita no era el único medio de propagar este conocimiento. Cuando los peregrinos regresaban a sus lugares de residencia, viajaban de ciudad en ciudad contando a sus oyentes sus experiencias, normalmente cobrando por ello. Algunas veces viajaban en grupos, otras de forma individual. Aunque en ocasiones la Iglesia les temía, normalmente era capaz de canalizar sus experiencias dentro de su continuo engrandecimiento y expansión.

El dominio bizantino marcó la primera edad de oro en la administración de la geografía sagrada por los miembros cultos de todas las ramas de la Iglesia. Desde las islas Británicas y Escandinavia hasta Alemania y Rusia, los peregrinos medievales se organizaron para saborear la Tierra Santa y oler la majestuosa tierra de Jesús. Para respirar el aire que había respirado el Mesías se congregaron camino de la Tierra Santa dispuestos a sufrir renuncias, privaciones y a arriesgar sus vidas. Bajo el dominio musulmán, no se tomaron medidas enérgicas para detener estas peregrinaciones ya que los árabes locales, por lo general, obtenían beneficios materiales del inacabable flujo de visitantes, la mayoría de los cuales llegaban con dinero en la mano. Además, el islam consideraba al cristianismo como una religión hermana, a pesar de la resuelta negativa del cristianismo por reconocer a la primera como tal.

Hacia el año 1000 aumentó el flujo de peregrinos debido a las milenarias y escatológicas ideas que, por entonces, barrían Europa. Más que nunca, Jerusalén pareció ser el ombligo del mundo que se abriría para ofrecer la salvación final. Los cristianos que trazaron los mapas durante este periodo situaban sistemáticamente a la ciudad sagrada en el centro del mundo, retratándola como el núcleo del que todo surgía y al que todo regresaría. Incluso aunque el año decisivo no cumpliera con las expectativas, las masas de peregrinos continuaron visitando Jerusalén, incluyendo a dignos obispos y a conocidos, acaudalados y reverenciados abates. Se les unieron aventureros, comerciantes y el ocasional criminal fugado cuyo viaje acababa en un lugar donde refugiarse y con la posibilidad de hacer un acto de penitencia.

El flujo de peregrinos no se frenó hasta la caída de Jerusalén en manos de los turcos selyúcidas en 1078 y la imposición de restricciones sobre la libertad de culto en la iglesia del Santo Sepulcro y otras casas de oración, aunque no duraron mucho tiempo. La primera cruzada reabrió las puertas de la ciudad en 1099 y el flujo de visitantes a Jerusalén se reanudó ininterrumpidamente hasta los tiempos modernos.

Las restricciones impuestas por los selyúcidas y su hostigamiento a los peregrinos cristianos proporcionó el principal pretexto para las cruzadas. Pero en Europa había razones políticas y socioeconómicas internas para esta arrolladora erupción cristiana en la tierra de Jesús. Entre otros factores, las razones para esta invasiva y sangrienta campaña incluían los problemas de clase de la aristocracia sin tierras, el deseo de control y de expansión dentro de la Iglesia católica, el ansia por el dinero de los experimentados comerciantes y la búsqueda de razones para sacrificarse de caballeros sin escrúpulos[30]. Parece bastante cierto, sin embargo, que el minucioso cultivo ideológico de la geografía sagrada también contribuyó al grado de movilización y al sentido de engrandecimiento religioso y psicológico de los cruzados. Como resultado de la difusión de los diarios de los cruzados (como un complemento a la Biblia, no como sustituto), muchos combatientes de las cruzadas llegaron a un país de alguna manera familiar que en cierta medida se percibía como si siempre hubiera sido su Tierra Santa. Algunos estudiosos incluso consideraban las cruzadas como un tipo de peregrinación; una peregrinación armada[31].

Es interesante señalar que en su movilizador discurso de 1095, en el que pedía a sus seguidores que se embarcaran en la Primera Cruzada, el militante papa Urbano II alababa la conquista bíblica de la Tierra Santa por parte de los «hijos de Israel» e imploraba a sus sucesores cristianos que siguieran sus pasos[32]. También se ha dicho que cuando los Caballeros de Jesús, como se llamaban a sí mismos, llegaron a Jerusalén en 1099, dieron siete vueltas descalzos alrededor de la ciudad a la espera de que se repitiera el milagro que se había producido en Jericó. Sin embargo, como cualquier creyente serio sabe, los milagros no se repi-

[30] Sobre las circunstancias que llevaron a la Iglesia católica a adoptar el militarismo religioso, véase la extensa obra de J. Flori, *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien,* París, Aubier, 2001 [ed. cast.: *La guerra santa. La formacion de la idea de cruzada en el occidente cristiano,* Madrid, Trotta, 2003].

[31] A. Barbero, *Histoires de Croisades,* París, Flammarion, 2010, p. 12.

[32] Véase el informe de Balderic, obispo de Dol, en A. C. Krey, *The First Crusade: The Accounts of Eyewitnesses and Participants,* Princeton, Princeton University Press, 1921, pp. 33-36.

ten y los caballeros se vieron obligados a penetrar en la ciudad sin la ayuda directa de Dios. La masacre de sus habitantes –musulmanes, caraítas, judíos e incluso cristianos bizantinos– recuerda a las atrocidades que se cuentan con detalle en la narrativa bíblica.

El reino de los cruzados mantuvo Jerusalén en su poder durante ochenta y ocho años y, durante un periodo adicional, controló una pequeña franja a lo largo de la costa de Palestina y del actual sur del Líbano. El reino fue finalmente destruido en 1291. Su control de la ciudad santa duró aproximadamente el mismo tiempo que el reino independiente de los macabeos, que existió desde mediados del siglo II a mediados del I a.C. Los cruzados intentaron convencer a numerosos peregrinos, que les consideraban hermanos, para que se establecieran en Jerusalén y reafirmar el carácter cristiano de la ciudad. Pero muchos de ellos denostaron de los cruzados por su vulgar y secular modo de vida y su profanación de la Tierra Santa, y la mayoría eligió regresar pronto a Europa[33]. En el momento álgido del proceso de asentamiento, los habitantes cristianos de la ciudad sumaban unas 30.000 personas, mientras que el total de la población de las cruzadas nunca pasó de las 120.000 personas. La mayoría de la población trabajadora –entre un cuarto y medio millón– permaneció siendo musulmana, con una minoría cristiana bizantina. A pesar de los grandes esfuerzos que se hicieron, combinados con la asistencia logística que periódicamente llegaba de Europa, Palestina nunca fue verdaderamente cristianizada. Durante los trece siglos que precedieron a la segunda mitad del siglo XX, permaneció siendo una región abrumadoramente musulmana[34].

No obstante, estos acontecimientos no arrancaron a la Tierra Santa del corazón de los cristianos. El hecho de que se hubiera derramado tanta sangre cristiana sobre el suelo de Jerusalén empujó a la tierra cada vez más al centro de la imaginación cristiana. Tampoco declinó la peregrinación, aunque los diarios de viaje sufrieron cambios significativos. Aparentemente, el carácter misionero tan

---

[33] Sobre este tema, véase A. Grabois, «From "Sacred Geography" to "Writing Eretz Israel": Changes in the Descriptions of Thirteenth-Century Pilgrims», *Cathedra* 31 (1984), p. 44 (en hebreo).

[34] Esta básica realidad demográfica no impidió al historiador de las cruzadas israelí Joshua Prawer el referirse a la región durante este periodo como «nuestra Tierra». Véase por ejemplo su libro *The Crusader Kingdom of Jerusalem,* Jerusalén, Bialik, 1947, p. 4 (en hebreo). En esta línea, su posterior libro *The Crusaders: A Colonial Society,* Jerusalén, Bialik, 1985 (en hebreo) no tiene ningún capítulo dedicado a los habitantes musulmanes, pero sí un largo capítulo sobre la «comunidad judía» durante ese periodo (pp. 250-329).

profundamente inculcado en la religión de la Santísima Trinidad requería un continuo flujo de imágenes terrestres que demostraran la realidad espiritual. La retórica de persuasión y la diseminación de la religión se apoyaron principalmente en el poder de la gracia que ya había descendido sobre la tierra. Pero esta redención no había surgido en un lugar abstracto sino en un sitio concreto, de forma que los nuevos datos que continuaron llegando desde el terreno sirvieron como un importante y efectivo componente de la propaganda religiosa. Desde su comienzo, la peregrinación estuvo cargada de un fuerte impulso misionero y el esfuerzo por llegar a Jerusalén se convirtió en una parte integral del intenso deseo por extender el cristianismo por todo el mundo[35].

Hacia finales de la Edad Media, el peregrino que había regresado de Jerusalén –la encarnación del valeroso y auténtico creyente– surgió como un héroe cultural, si ese calificativo se pueda aplicar justificadamente a este periodo. Su característico atuendo era conocido por los incultos habitantes de los pueblos y su imagen adorna muchos escritos. También era el que traía las últimas noticias de la tierra que había sido elegida por Dios para dar a luz al Mesías, y el que comunicaba a las gentes que la tierra estaba siendo repetidamente profanada por incivilizados herejes extranjeros.

No obstante, también hay que recordar que el fuerte amor de los cristianos por la Tierra Santa, y la admiración por los antiguos hebreos que pisaron su suelo, no contrarrestó su hostilidad hacia los creyentes judíos que se acurrucaron en las sombras del cristianismo victorioso. Esta hostilidad la demostraban periódicamente los cruzados y especialmente aquellos que les acompañaban en su camino a Jerusalén: a su regreso, los peregrinos hablaban de Judas Iscariote, el que había traicionado a Jesús[36]. Desde su punto de vista, los humillados judíos fueron expulsados de la tierra debido a su indignidad, algo que quedaba demostrado por su existencia marginal y vergonzosa en los guetos de Europa. Este punto de vista, que estaba extendido tanto entre los cruzados como entre los peregrinos, cambiaría de alguna manera en Occidente con el comienzo de la Reforma protestante.

---

[35] La desaparición en la tradición judía de este espíritu misionero, que surgió no del rechazo o de la falta de deseo sino más bien de los trastornos y prohibiciones que imponían las dos religiones dominantes, fue una razón del papel relativamente marginal de la peregrinación judía.

[36] Los peregrinos tendían a ignorar a los habitantes judíos de la Tierra Santa ya que eran extremadamente escasos en número y llamaban poco la atención. En contraste, la literatura de las peregrinaciones refleja odio y desprecio por los musulmanes locales; a los ojos de los peregrinos, estos últimos eran «perros», «idólatras» y miserables «herejes». Sobre este tema, véase M. Ish-Shalom, *Christian Travels in the Holy Land,* Tel Aviv, Am Oved, 1965, pp. 11-12.

De la Reforma puritana al evangelismo

Las turbulencias de la Reforma redujeron temporalmente las oleadas de peregrinaciones cristianas. La crítica dirigida contra la corrupción de la Iglesia por la venta de indulgencias, además de las grandes dudas respecto al ritual de culto a tumbas y escenarios de piedra y tierra, enfriaron temporalmente el tradicional entusiasmo por la peregrinación aunque no acabaron con él. En una evolución similar a la que se produjo en el judaísmo rabínico después de la destrucción del Templo, en la crítica protestante que acompañó a la separación del catolicismo la Jerusalén celestial pasó a ocupar una posición más elevada que la de la corpórea y terrenal Jerusalén. De acuerdo con la nueva retórica purista, la redención espiritual precedía a la redención del cuerpo, y la salvación se convirtió en un proceso mucho más interno y personal.

Este clima renovador no hizo que la Tierra Santa se volviera irrelevante para los nuevos cristianos. De hecho, hasta cierto punto, revitalizó la Tierra y la llevó incluso más cerca de sus corazones. Dos acontecimientos relacionados contribuyeron a esta dinámica: la revolución de la imprenta de los siglos XV y XVI y la traducción de la Biblia a muchas otras lenguas. En el transcurso de cuatro décadas en el siglo XVI, la Biblia completa apareció en las superlenguas administrativas del alemán, inglés, francés, danés, holandés, polaco y español, que más tarde se convertirían en lenguas nacionales. Pocos años después fue traducida a las restantes lenguas literarias, que entonces estaban atravesando su proceso de cristalización y estandarización. La revolución de la imprenta, que desde su comienzo cambió por completo la morfología de Europa, transformó la Biblia en el primer *best-seller* de la historia. Desde luego, sus lectores eran principalmente miembros de la elite, pero ahora era posible leer en voz alta las leyendas y las maravillas teológicas a comunidades en continuo crecimiento, en idiomas con los que estaban más familiarizadas.

En las regiones de la Reforma, la Biblia popular reemplazó a la autoridad papal como fuente de la verdad divina. La marea llegó hasta las escrituras y la creciente tendencia a apoyarse solamente en ellas, y no en instituciones mediadoras, proporcionó a los textos un aura de renovada autenticidad. A partir de entonces, los creyentes no necesitaban el simbolismo o la alegoría y estaban autorizados a interpretar literalmente los textos escritos. Las traducciones hicieron que las antiguas historias parecieran más cercanas y más humanas. Y debido a que estas historias se desarrollaban en el espacio donde habían vivido Abraham el antepasado, el rey David, los profetas éticos, los heroicos maca-

beos, Juan el Bautista y Jesús el hijo de Dios y sus apóstoles, este espacio se volvió familiar y, al mismo tiempo, maravilloso y misterioso. De esta manera, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento se convirtieron en los libros que caracterizaban a los protestantes.

Sin embargo, solamente hubo un reino donde las renovadas escrituras ensalzaron no solo a la Tierra Prometida sino también al «afortunado pueblo» elegido para heredarla. La Inglaterra del siglo XVI asistió a la aparición de círculos cultos de la elite que mostraron las primeras señales de un primario protonacionalismo[37]. Una vez realizada la separación de Roma, el *establishment* de la Iglesia anglicana contribuyó significativamente a la construcción de una identidad local más diferenciada que, como todas las futuras identidades colectivas, buscaba modelos que emular.

Los modelos desempeñaron un papel decisivo en la aparición de nuevos, vacilantes e inciertos nacionalismos. En el caso pionero de Inglaterra, no se trató simplemente de elegir un modelo histórico alrededor del que pudiera cristalizar una nueva identidad. La sensibilidad protonacionalista inglesa empezó a surgir antes de la era de la ilustración del siglo XVIII. Los brotes de la moderna identidad colectiva, que más tarde crecieron hasta convertirse en un marco conceptual global que definiría la vida política del mundo entero, empezaron a aparecer en los suelos profundamente religiosos de las islas Británicas, sin fertilizar por la duda. Este hecho más tarde desempeñaría un papel decisivo en la formación del nacionalismo inglés y posteriormente británico.

Por ejemplo, los primeros ingleses no tenían la posibilidad de considerar a la reina celta Boudica como la madre de la nación inglesa, como se propondría en el siglo XIX. Esta líder tribal que se rebeló contra los romanos en el siglo I d.C. era una auténtica pagana de la que pocos, si es que alguno, había oído hablar en el siglo XVI. Otra imposibilidad era la identificación francesa con la antigua república romana como se propondría durante la Revolución; imposible porque la antigua Roma era politeísta y porque la contemporánea Roma papal era un centro de hostilidad y ridículo.

La contundente conquista de una tierra por las tribus de Israel fortalecidas por el aliento de Dios, los severos jueces de Judea que dirigieron la guerra contra sus vecinos, los valerosos macabeos que se lanzaron a defender su Tem-

---

[37] Sobre la cristalización de este protonacionalismo (aunque no suscribo necesariamente su conceptualización global de la delineación cronológica), véase L. Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993, pp. 29-87.

plo: estos y otros representantes del «pueblo» bíblico pasaron a considerarse elevados modelos merecedores de emulación e identificación. Por esta razón en Inglaterra el Antiguo Testamento recibió prioridad sobre el Nuevo. Ciertamente era menos universal, pero giraba en mayor medida alrededor de un mensaje dirigido a un pueblo distinto y elegido. Tampoco pedía poner la otra mejilla, su Dios era celoso y fuerte en su inquebrantable lucha contra los idólatras enemigos. De ese modo, la Inglaterra que estaba defendiendo su singular Iglesia de la verdad y la Inglaterra que se había proclamado a sí misma como conquistadora de grandes áreas se fundieron en las vísperas de la era moderna a la sombra de la Biblia hebrea.

Entre 1538, cuando Enrique VIII ordenó que la Biblia estuviera en todas las iglesias de Inglaterra, y se finalizó su nueva traducción en 1611 durante el mandato de Jaime I (la Biblia del rey Jaime), Inglaterra acogió en su cálido seno monárquico a los antiguos hijos de Israel. Esto no significó que a los judíos se les permitiera regresar inmediatamente al reino del que habían sido expulsados en el año 1290; para eso tendrían que esperar hasta el año 1656, es decir, a la Revolución puritana y a Oliver Cromwell. En el ínterin, Inglaterra todavía no asociaba a los orgullosos hebreos del pasado con los despreciables judíos del presente y por ello no fue problemático en absoluto considerar a los primeros como nobles y a los segundos como deleznables[38]. Además, los personajes hebreos de la Biblia ahora empezaron a hablar el inglés contemporáneo en vez del antiguo y engorroso latín. El hecho de dejar de lado el latín y de distanciarse del catolicismo ayudó a convertir al hebreo en una lengua pura que emular, y se convirtió cada vez más en un prestigioso y extendido tema de estudio universitario. Finalmente, este proceso dio origen a un nuevo «filosemitismo»[39].

Algunos estudiosos ingleses del periodo buscaron raíces que les vincularan biológicamente con la tierra de Canaán. Otros aventuraron que los habitantes de las islas Británicas eran los auténticos descendientes de las diez tribus perdidas. Casi toda la elite se suscribió a esta tendencia y la Biblia era la única lectura de

---

[38] A finales del siglo XVI, el judío «real» todavía estaba considerado en muchos círculos de toda Inglaterra como una criatura repelente. Por ejemplo, véase la obra teatral de C. Marlowe, *El judío de Malta* (escrita en 1589-1590) y la de W. Shakespeare, *El mercader de Venecia* (escrita en 1596-1598). Parece seguro suponer que ninguno de los dos autores había visto nunca a un judío en persona.

[39] Sobre la cambiante actitud hacia los propios judíos, véase la instructiva obra de D. S. Katz, *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655,* Oxford, Oxford University Press, 1982.

muchos hogares. «El Libro de los Libros» también se convirtió en el centro del prestigioso marco educativo y muchos hijos de la aristocracia fueron introducidos en los héroes bíblicos, incluso antes de que se les enseñaran los nombres de los antiguos reyes ingleses. También a menudo aprendieron la geografía de la Tierra Santa, antes de aprender las fronteras del reino en el que ellos mismos habían nacido y crecido.

El establecimiento de la Iglesia anglicana catalizó una nueva atmósfera y, al mismo tiempo, nuevas corrientes de la protesta anticonformista. El rebelde puritanismo, que surgió con el telón de fondo de la instrumentalización de la nueva Iglesia por la casa real, atrajo a muchos miembros y en la cúspide de este fermento religioso se fundió con las nuevas fuerzas políticas y sociales conduciendo a una gran revolución. Durante todo el periodo, la Biblia hebrea sirvió como la guía ideológica dominante no solo para la Iglesia reinante sino también para la mayoría de sus críticos[40].

Entre los puritanos, el rechazo de todas las instituciones religiosas y de la autoridad religiosa produjo una lealtad sin límites al texto no interpretado. Las sectas perseguidas preferían las leyes originales de Moisés antes que las normas de la Iglesia establecida; consideraban que la espada de Judas macabeo estaba más cerca de la verdad que la misión del apóstol Pablo, y abrazaron una severidad moral que estaba más en consonancia con los mandamientos de un Dios iracundo que con la misericordia y perdón de Jesús. Por ello, después de unas cuantas generaciones, encontramos entre ellos más nombres hebreos que tradicionales nombres cristianos y, cuando perdieron fuerza en Inglaterra y emigraron a América del Norte, se compararían a sí mismos con los leales soldados de Josué el conquistador a punto de heredar una nueva tierra de Canaán. También se sabía que Oliver Cromwell se consideraba a sí mismo un héroe bíblico. Sus batallones cantaban salmos antes de entrar en batalla y en ocasiones eligieron estrategias militares basadas en modelos de lucha relatados en la Biblia. Inglaterra se convirtió en la antigua Judea y Escocia en su vecino Israel. En gran medida, el distante pasado se veía como un ensayo general para un presente que preparaba el terreno para la salvación venidera.

Esta tendencia hebraica también dio lugar a reflexiones sobre el restablecimiento del país de la Biblia. ¿Y quiénes podían ser más merecedores que los judíos para establecerse ese país, que entonces estaba controlado por herejes mu-

---

[40] Para profundizar en este tema, véase el fascinante libro de C. Hill, *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution,* Londres, Penguin, 1994.

sulmanes? Con el estallido de la revolución, dos baptistas ingleses exiliados en Holanda –Johanna Cartwright y su hijo Ebenezer– solicitaron al nuevo gobierno

> que esta Nación de Inglaterra, con los habitantes de los Países Bajos sean los primeros y los más dispuestos a transportar en sus barcos a los hijos e hijas de Israel a la Tierra Prometida a sus antepasados, Abraham, Isaac y Jacob para una herencia eterna[41].

Tanto la petición de los Cartwright como la posición tomada por el ministro de Asuntos Exteriores Lord Palmerston en la década de 1840, y la conocida carta de Lord Balfour a Lord Rothschild en 1917, compartían un hilo común o, utilizando otra metáfora, una crítica arteria que pulsaba dentro del cuerpo político inglés (y posteriormente británico). De haber faltado esa arteria y los singulares elementos ideológicos que llevaba, resulta dudoso que el Estado de Israel pudiera haberse establecido.

Como se ha señalado, la relativamente temprana aparición del sentimiento protonacionalista en Inglaterra, igual que la temprana separación del reino inglés del papa, desempeñó una importante función para facilitar el poderoso papel que cumplió la Biblia hebrea en la construcción de las modernas identidades políticas del país. No es una coincidencia el que la primera idea «sionista» surgiera no entre los judíos que vivían en la frontera entre la Europa del Este y del Oeste, como sucedería tres siglos después, sino más bien en la atmósfera religioso-revolucionaria de las islas Británicas[42].

Los puritanos empezaron a leer la Biblia como un texto histórico mucho antes de que los judíos sionistas pensaran en hacerlo. Eran creyentes que anhelaban una salvación que consideraban estrechamente vinculada con el renacer del pueblo de Israel en su Tierra. Este vínculo no fue el resultado de cualquier preocupación especial por el sufrimiento judío, más bien surgió de la creencia de que

---

[41] B. W. Tuchman, *Bible and Sword,* Londres, Macmillan, 1982, p. 121. La principal debilidad de este libro –que por otro lado es uno de los estudios más fascinantes y completos que nunca se han realizado sobre el papel de Gran Bretaña en el nacimiento del sionismo– es su burdo orientalismo, que se manifiesta en su completa ceguera e indiferencia hacia los habitantes nativos de Palestina.

[42] El primero en proponer la idea de una restauración judía en la Tierra Santa en un trabajo publicado parece haber sido un miembro del Parlamento, Sir Henry Finch, que lo hizo en 1621. Para profundizar en este tema, véase M. Verete, «The Idea of Restoration of the Jews in English Protestant Thought, 1790-1840», *Zion* 33/3-4 (1968), p. 158 (en hebreo).

la redención cristiana de toda la humanidad tenía que ser precedida por el regreso a Sión de los hijos de Israel. A largo plazo, también se suponía que los judíos se convertirían al cristianismo. Solo entonces el mundo asistiría a la segunda venida de Jesús[43].

Este enfoque escatológico penetró profundamente en las diversas corrientes protestantes y sigue vivo en el siglo XXI. Mientras escribo este libro todavía hay muchos grupos evangélicos en Estados Unidos que apoyan la existencia de un Israel grande y fuerte convencidos de que semejante apoyo es esencial para acelerar el dominio universal de Jesús sobre la tierra, al mismo tiempo que consideran que los judíos que se abstengan de convertirse deben finalmente pagar el precio, es decir, desaparecer y, por supuesto, quemarse en el infierno.

Entre tanto, muchos puritanos del siglo XVII estaban convencidos de que para acelerar la redención se debía permitir que los judíos regresaran a Inglaterra, de donde habían sido expulsados más de tres siglos atrás. A sus ojos, la dispersión de los judíos había sido una condición previa para su posterior congregación en la tierra de Sión. Como había profetizado el libro del Deuteronomio: «Y el Señor te esparcirá por todos los pueblos, desde un extremo de la tierra hasta el otro extremo; y allí servirás a dioses ajenos» (28, 64). De ese modo, la negativa del reino inglés a permitir el establecimiento de los hijos de Israel en el extremo occidental de Europa se consideraba un factor que retrasaba la llegada de la redención. Por ello, cuando diversas personas pidieron a Cromwell que permitiera el regreso de los judíos a Inglaterra, él aceptó, imponiendo esta histórica autorización en el Parlamento.

Este significativo cambio en la actitud hacia los judíos no estaba completamente exento de intereses personales. Como en el caso de Lord Balfour unos 250 años más tarde, la Biblia hebrea se fusionó bien con el mundo de los negocios internacionales que era familiar para Cromwell. El Lord Protector reconoció los derechos de los judíos a regresar a las islas Británicas no solo por razones de naturaleza puramente religiosa, sino también por razones económicas y comerciales[44]. La inestabilidad que asoló a Gran Bretaña durante los temblores de la revolución debilitó temporalmente el comercio exterior del

---

[43] Sobre este tema, véase A. Zakai, «The Poetics of History and the Destiny of Israel: The Role of the Jews in English Apocalyptic Thought during the Sixteenth and Seventeenth Centuries», *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 5, 2 (1996), pp. 313-350.

[44] De acuerdo con D. Katz, la motivación económica para llevar a los judíos a la Inglaterra puritana fue secundaria y se desarrolló algo más tarde. Véase D. Katz, *Philo-Semitism,* cit., p. 7.

joven Imperio. Los competidores más encarnizados de Gran Bretaña eran los Países Bajos, que continuaban presionando y adquiriendo más y más mercados, particularmente en el Levante mediterráneo. En gran medida, las fuerzas más dinámicas de la vida económica de Ámsterdam eran judías. La mayoría eran descendientes de los *anusim* (judíos que en contra de su voluntad fueron obligados a abandonar su fe), que tenían experiencia en el comercio y que habían llegado a Ámsterdam procedentes de España y Portugal. Inglaterra estaba interesada en incorporar este capital humano dentro de su comercio exterior y, realmente, la llegada de los comerciantes judíos contribuyó de algún modo a la mejora de la economía en una etapa posterior. También los devotos puritanos habían demostrado su valía como hábiles artesanos y mercaderes; como sabemos, ellos y otros protestantes se las arreglaron para desarrollar eficazmente grandes zonas de todo un continente después de eliminar a la población indígena[45].

A final de su edad de oro revolucionaria los puritanos se volvieron hacia el oeste, mientras que durante el mismo periodo, el reino inglés desplegó un creciente interés por las rutas comerciales hacia el este. Para ser más exacto, fueron los comerciantes del reino los que demostraron ese interés y, como es habitual, los que crearon el marco para las medidas políticas por medio de su incesante esfuerzo para comprar y vender en regiones en las que todavía no habían penetrado. Su principal objetivo era el subcontinente de la India pero su ruta hacia allí pasaba por Oriente Próximo atravesando el Imperio otomano.

En 1581, la reina Isabel I adjudicó a la londinense Levant Company una concesión para comerciar con el sultán otomano Murad III. Este fue el primer paso de un largo y sinuoso viaje que llevaría a Gran Bretaña a dominar la India, a penetrar en China y su imperio y finalmente en 1918, coronando la era del imperialismo, a reemplazar al colapsado poder otomano en grandes zonas de Oriente Próximo. La historia desde finales del siglo XVI hasta mediados del XX creó el inmenso Imperio británico «en el que nunca se pone el sol». Y durante el mismo periodo, en la propia Gran Bretaña nunca desapareció por completo una creencia en la singularidad religiosa de la Tierra Santa.

---

[45] Sobre la poderosa influencia de la Biblia y de sus mitos entre los puritanos y otros cristianos de América del Norte, véase M. Davis, «The Holy Land Idea in American Spiritual History», en M. Kaufman (ed.), *The American People and the Holy Land: Foundations of a Special Relationship,* Jerusalén, Magnes, 1997, pp. 3-28 (en hebreo). Muchos americanos dieron nombres bíblicos no solo a su hijos sino a sus pueblos, ciudades e incluso a sus mascotas. Su costumbre era citar la Biblia no en tiempo pasado sino en presente.

Como resultado del florecimiento del comercio con el este, los peregrinos ya no estaban solos a la hora de viajar a Palestina; ahora se les unieron audaces comerciantes. La Tierra en sí misma no les interesaba como fuente de beneficio económico, pero Jerusalén estaba en su ruta, y el manto religioso que envolvía al impulso comercial suscitó una especial curiosidad. Los viajeros más cultos escribieron diarios de sus viajes que se vendieron bien en sus países de origen. Menos repletos de descripciones de la sagrada geografía que era tan vital para los cruzados, sus relatos nos hablan mucho más sobre el estado económico del país. Sin embargo, como sus ascéticos colegas, también ellos tenían bastante poco interés por la mayoritaria población musulmana. Hablaron principalmente de los habitantes cristianos y ocasionalmente de unos pocos judíos. Es cierto que se vieron obligados a negociar con los dirigentes locales, pero para ellos el común de los trabajadores de hecho no existía. Su indiferencia hacia la población árabe, y el profundo desprecio por una gente a la que consideraban bárbaros herejes, tuvo un impacto directo en la evolución de la mirada orientalista que se desarrollaría en los círculos intelectuales de Occidente.

A pesar del auge del mordaz empirismo revolucionario británico y de la creciente fuerza del escepticismo y del racionalismo filosófico, desde los deístas a Hume[46], la cultura británica permaneció envuelta en creencias milenarias. Muchos grupos buscaron establecer vínculos entre los proféticos versos de los textos sagrados y los acontecimientos políticos contemporáneos, aunque la práctica pareció declinar en el siglo XVIII ante el progresismo de una pequeña elite intelectual. Sin embargo, la población que tenía un nivel cultural básico continuó de diversas maneras cultivando vigorosamente la devota moralidad cristiana. A través de obras como las de John Bunyan, *The Pilgrim's Progress* (1678), un éxito de ventas solo superado por la Biblia, la popular *The Land and the Book* (1858), del americano William M. Thomson, y la novela sionista de George Eliot, *Daniel Deronda* (1876), la Tierra Santa encontró su camino para penetrar profundamente en las mentes de muchos anglosajones, incluyendo por supuesto, a muchos estadounidenses[47]. Aunque el

[46] La negativa actitud de los deístas hacia las iglesias de la cristiandad también incorporaba una mordaz crítica de la Biblia y del judaísmo. Los historiadores israelíes han caracterizado esto como antisemitismo. Por ejemplo, véase S. Ettinger, «Judaism and Jews in the Eyes of the English Deists», en S. Ettinger (ed.), *Modern Anti-Semitism: Studies and Essays,* Tel Aviv, Sifriat Poalim, 1978, pp. 57–87 (en hebreo).

[47] J. Bunyan, *The Pilgrim's Progress,* Oxford, Oxford University Press, 2008 [ed. cast.: *El progreso del peregrino,* Madrid, Cátedra, 2003]; W. M. Thomson, *The Land and the Book*, Whitefish, Kessinger Publishing, 2010; G. Eliot, *Daniel Deronda,* Londres, Penguin, 2004 [ed. cast.: *Daniel Deronda,* Madrid, Homo Legens, 2010].

camino hacia el «sionismo cristiano» se pavimentó inicialmente durante las lecciones religiosas impartidas en las escuelas para la nobleza, especialmente los domingos, posteriormente fue embaldosado con la ayuda de la literatura popular. La lista de autores que visitaron Palestina durante el siglo XIX revela hasta qué punto la Tierra Santa había encendido la imaginación literaria de americanos, británicos y europeos en general. La misteriosa tierra de la Biblia atrajo a un gran número de artistas como William Makepeace Thackeray, que la visitó en 1845, Herman Melville, que lo hizo en 1857 y Mark Twain, que llegó en 1867 y se burlaba de la ansiosa santidad de todos los que le precedieron[48].

La ficción literaria se combinó con facilidad con la imaginación política contemporánea y los vacilantes comienzos del hambre por el Imperio. Después de que Napoleón desafiara insolentemente a los bastiones británicos y a sus esferas de influencia en Europa y el mundo, empezó a cristalizar en Londres una estrategia que era algo más consistente que su política en el Levante mediterráneo. En 1799, durante la campaña de Napoleón a lo largo de la línea costera palestina que acabó en el sitio de Acre, la armada británica acudió en auxilio del sultán otomano y ayudó a derrotar al joven general francés[49]. Desarrollaron un estatus favorable con los otomanos basado en intereses comerciales, y así los representantes británicos pudieron intensificar sus actividades en la propia Tierra Santa.

El año 1804 señaló la creación de la Asociación Palestina, y 1809, de la Sociedad Londinense para la Promoción del Cristianismo entre los Judíos. Los esfuerzos de estas dos asociaciones tuvieron un éxito relativo; la primera solo consiguió organizar un viaje fallido y la segunda convertir al cristianismo a un pequeño número de judíos de la tierra de la Biblia. Sin embargo, la Asociación Palestina serviría de modelo para grupos posteriores. Además, George Stanley Faber, fundador de la Sociedad para la Promoción del Cristianismo, era un profesor de Teología de Oxford, cuyos libros se mostraron extremadamente influyentes y cuyos seguidores superaban con creces a los miembros de la sociedad. Los principales esfuerzos de este teólogo, académicamente anglicano, se centra-

---

[48] Véanse extractos seleccionados sobre su experiencias en Y. Shavit (ed.), *Writers Travel in the Holy Land,* Jerusalén, Keter, 1981 (en hebreo).

[49] Se ha afirmado que durante el sitio de Acre el joven Bonaparte escribió una carta en la que ostensiblemente promete un Estado para los judíos. La propia carta no sobrevivió y en cualquier caso parece haber sido una falsificación. Véase H. Laurens, «Le projet d'État juif attribué à Bonaparte», en *Orientales,* París, CNRS, 2007, pp. 123-143. Sobre la idea de Napoleón de los judíos como una parte integral de una nación francesa en evolución, y no una nación separada, véase L. Marcou, *Napoléon face aux Juifs,* París, Pygmalion, 2006.

ron en la interpretación de las profecías bíblicas, desde las predicciones sobre el futuro de Isaías y Daniel a las visiones de Juan. En 1809, Faber publicó su conocida obra *A General and Connected View of the Prophecies, Relative to the Conversion, Restoration, Union and Future Glory of the Houses of Judah and Israel*, [Una visión general y conectada de las profecías relativas a la conversión, restauración, unión y futura gloria de las casas de Judá e Israel], en la que predice que en el año 1867 la mayoría de los judíos que hubieran sido devueltos a Palestina, con la ayuda de una gran nación marítima de Occidente, se convertirían al cristianismo[50]. Muchos evangélicos compartían opiniones parecidas y se consideraban a sí mismo pertenecientes a la generación cuyos hijos vivirían para ver la redención. Todo lo que ellos tenían que hacer era convencer al mundo para que devolviera a los judíos a «su tierra».

Otros miembros de la Sociedad para la Promoción del Cristianismo incluían al misionero Alexander McCaul, colega de Faber y profesor de hebreo en el King's College de Londres; a Louis Way, un influyente abogado que financió gran parte del trabajo del grupo, y al conocido sacerdote evangélico inglés, Edward Bickersteth. Este último escribió libros y puso en marcha y organizó un gran número de actividades para estimular la emigración hacia el este de los hijos de Israel. Pensaba que solo el establecimiento del reino de Israel haría volver a la tierra al hijo de Dios y llevaría a cabo la completa cristianización del mundo[51]. La importancia de Bickersteth en promover la idea protosionista se encuentra en el hecho de que era amigo y consejero de Lord Anthony Ashley Cooper, el séptimo conde de Shaftesbury. Este noble estaba considerado una de las figuras más influyentes en Gran Bretaña durante la era victoriana. Era un filántropo conservador que desempeñó un importante papel en la legislación que limitaba el trabajo infantil y prohibía el comercio de esclavos, y que también cultivaba la idea de una restauración judeocristiana en la Tierra Santa.

A la vista de su contribución a la evolución del sionismo cristiano, quizá se pueda considerar a Shaftesbury como el Herzl anglicano. Algunos estudiosos creen que fue Shaftesbury el que primero acuñó la conocida frase que describía a Palestina como «una tierra sin un pueblo para un pueblo sin una tierra», aun-

---

[50] G. S. Faber, *A General and Connected View of the Prophecies, Relative to the Conversion, Restoration, Union and Future Glory of the Houses of Judah and Israel,* Londres, Rivington, 1809. Sobre esta figura, véase S. Kochav, «The Evangelical Movement in England and the Restoration of the Jews to Eretz Israel», *Cathedra* 62 (1991), pp. 18-36 (en hebreo).

[51] E. Bickersteth, *The Restoration of the Jews to Their Own Land,* Londres, Seeley, 1841.

que otros sostienen que solamente fue responsable de su masiva difusión[52]. Este aristocrático lord veía a los «hijos de Israel» no simplemente como creyentes en la religión judía sino como descendientes de una antigua raza que, una vez convertida al cristianismo, se convertiría de nuevo en una nación moderna en alianza natural con Gran Bretaña. Shaftesbury no concebía al judaísmo como una religión legítima que pudiera existir junto a la verdadera fe, por lo que eligió considerar a los judíos como un pueblo en sí mismo. Sin embargo, igual que no apoyó el derecho de los judíos a ser elegidos para el Parlamento británico, tampoco creyó que este rehabilitado pueblo pudiera merecer un Estado propio[53], más bien, los obedientes judíos tendrían que conformarse con ser los clientes de la cristiandad británica. Verdaderamente, la principal motivación de su obra no fue el sufrimiento judío provocado por el antisemitismo, incluso aunque su sensibilidad a la persecución judía fuera sincera. Lo que más cautivó el corazón de este devoto aristócrata fue que la «restauración» en Oriente Próximo podía acabar con la fe judía, lo que a su vez, pondría los fundamentos para la llegada de la redención al mundo.

Como la adquisición de nuevas almas, uno de los factores que atrajo peregrinos a la Tierra Santa, el profundo sentimiento misionero de Shaftesbury es lo que le llevó a desarrollar su escatológica visión de la restauración en Sión. Sin embargo, el hecho de que él y la Sociedad para la Promoción del Cristianismo solo llegaran a cristianizar a un pequeño número de judíos no llegó a socavar su profunda fe o a debilitar su actividad protosionista[54].

La devoción sin límites de Shaftesbury a la idea de un regreso judío a Sión, arroja luz no solo sobre un amplio conjunto de grupos evangélicos sino también sobre destacados círculos gobernantes. El hecho de que fuera un miembro *tory* del Parlamento no evitó su estrecha relación con Lord Palmerston, ministro de Asuntos Exteriores *whig* y futuro primer ministro, y fue Shaftesbury quien en 1838 convenció a su colega para que mandara el primer cónsul británico a Jerusalén, un pequeño paso inicial hacia la entrada británica en Palestina. Un año después pu-

[52] D. Muir, «A Land without a People for a People without a Land», *Middle East Quarterly* 15 (2008), pp. 55-62.

[53] Véase, M. Kedem, «Mid-Nineteenth Century Anglican Eschatology on the Redemption of Israel», *Cathedra* 19 (1981), pp. 55-71 (en hebreo).

[54] Sobre esta carismática figura, véase también el extenso estudio de D. M. Lewis, *The Origins of Christian Zionism: Lord Shaftesbury and Evangelical Support for a Jewish Homeland,* Cambridge, Cambridge University Press, 2009. Lewis pone el énfasis en el filosemitismo del evangélico lord, no en su fuerte deseo de convertir a los judíos al cristianismo.

blicó un artículo en la londinense *Quarterly Review* en el que analizaba el conjunto de los intereses económicos británicos en la Tierra Santa. Para muchos personajes británicos de la época, la incorporación de justificaciones financieras a los argumentos religiosos era una combinación ganadora. Poco tiempo después Shaftesbury publicó un artículo en el *Times* bajo el título «El Estado y el renacimiento de los judíos» que también llamó la atención y recibió una gran cantidad de reacciones positivas, no solo en Gran Bretaña sino también en Estados Unidos. No sería una exageración decir que este artículo fue para el sionismo cristiano lo que *The Jewish State* de Theodor Herzl fue para el sionismo judío en 1896.

Además del trasfondo religioso que había en el despertar de la idea sionista cristiana en Gran Bretaña –que también puede entenderse como una reacción teórica a las conmociones creadas por la Revolución francesa– este despertar también se benefició de procesos políticos inmediatos que se estaban produciendo en Oriente Próximo. En 1831, Muhammad Ali Pasha, anterior gobernador de Egipto, conquistó Siria y Palestina. Para las grandes potencias, esta conquista dejó clara la fragilidad del Imperio otomano y finalmente condujo a que Gran Bretaña y Francia apoyaran a la decadente entidad musulmana. En 1840, los británicos ayudaron a los otomanos a empujar al ejército de Muhammad Ali de nuevo a Egipto. En cierta medida, la competencia que mantenían Gran Bretaña, Francia y Rusia en torno a la división territorial del «enfermo del Bósforo» empezó a dictar medidas diplomáticas que se intensificaron hacia finales del siglo XIX. No es una coincidencia que Palestina encontrara de forma lenta pero firme su camino hacia la agenda diplomática internacional.

El 11 de agosto de 1840, el ministro de Exteriores Lord Palmerston escribió lo siguiente a John Ponsonby, embajador británico en Estambul:

> Sería de la mayor importancia para el sultán que alentara a los judíos para que regresaran y se establecieran en Palestina porque la riqueza que traerían con ellos aumentaría los recursos de los dominios del sultán, y el pueblo judío, si regresa con la autorización, protección e invitación del sultán, sería un freno ante cualquier futuro proyecto malévolo de Mehemet Ali o de sus sucesores […] Tengo que encargar a Vuestra Excelencia que recomiende enérgicamente [al gobierno turco] que ofrezca todo su apoyo para que los judíos de Europa regresen a Palestina[55].

---

[55] Citado en B. W. Tuchman, *Bible and Sword,* cit., p. 175. Véase también A. Schölch, «Britain in Palestine, 1838-1882: The Roots of the Balfour Policy», *Journal of Palestine Studies* 22, 1 (1992), pp. 39-56.

Claramente, la ideología de Shaftesbury se encontraba detrás de esta extremadamente pragmática sugerencia de Palmerston. El ministro de Exteriores no estaba demasiado preocupado porque los judíos se convirtieran al cristianismo antes o después de emigrar. En vez de ello, su pequeño sueño era tener un activo estratégico bajo el patronazgo imperial británico. Sin embargo, para Shaftesbury la conversión era imperativa, una condición previa y sistemáticamente luchó por el establecimiento de Israel, que sería anglicano al final de los días.

Gran Bretaña no tenía prácticamente súbditos suyos en Oriente Próximo, lo que hacía que se pudiera cuestionar la naturaleza de su presencia allí. La colonización de la región por súbditos británicos, como había sido realizada en África y Asia, no era posible bajo el dominio otomano. La original idea cristiano-sionista de favorecer el asentamiento de judíos en Palestina se presentaba como un medio de sortear este obstáculo y establecer un punto de apoyo para el imperio en Oriente Próximo. Después de todo, los judíos eran un aliado natural de Gran Bretaña, a la que se conocía como el país menos antisemita de Europa y un tradicional admirador de los antiguos hebreos. Por supuesto, los judíos franceses y alemanes también podían tomar parte en esta empresa conjunta europea, en la que el capital privado de los acaudalados, sin duda, desempeñaría un importante papel.

La figura que sirvió como un vivo ejemplo del potencial de la judería mundial para participar en la colonización judía fue el conocido empresario y filántropo británico Moses Montefiore. Un judío religioso nacido en Italia, Montefiore fue elevado al rango de caballero por su amiga la reina Victoria y nombrado *sheriff* de Londres. Apoyó la idea de convertir Jerusalén en la capital de la religión judía y trabajó enconadamente para hacerla realidad. En 1827 hizo su primera visita a la Tierra Santa –una visita que le influyó profundamente– y regresó en 1839, esta vez con el propósito de ayudar a la comunidad judía de la ciudad santa con donaciones y proyectos caritativos. Incluso llegó a presentar a Muhammad Ali un plan para comprar tierra en Palestina, que en aquel momento estaba todavía bajo control egipcio. Previsiblemente, este plan ignoraba por completo a los campesinos locales. Cuando Montefiore falleció había visitado Jerusalén cinco veces más y había utilizado cualquier oportunidad posible para establecer colonias judías autónomas que no dependieran del apoyo financiero de filántropos extranjeros. Sin embargo, sus esfuerzos no dieron resultado y finalmente se vio obligado a llegar a un acuerdo con las instituciones judías tradicionales en Jerusalén. No obstante, su sueño de transformar la Tierra Santa en una tierra judía nunca se desvaneció. Sus conexiones políticas con los círculos gubernamentales británicos, otomanos y de otros países, supusieron un beneficio directo para

varias comunidades judías, e indirectamente ayudaron a promover las ideas sionistas en la cultura política británica[56].

Palmerston no fue el único político británico que empezó a considerar seriamente el proyecto de una emigración judía en masa a Palestina, y más tarde otros personajes de la administración británica también se manifestaron a favor de la idea. Uno de ellos fue el coronel Charles Henry Churchill (pariente lejano del famoso estadista), miembro de la delegación militar en Damasco. Churchill fue atraído a la idea protosionista tanto por Montefiori como por sus propias creencias antiotomanas y procolonialistas. En sus cartas a Montefiore y en su obra semiautobiográfica *Mount Lebanon* llamaba a los judíos para que se establecieran en Palestina, y siguiendo la tradición de la expansión colonial aconsejaba a Gran Bretaña que estacionara una importante fuerza militar para defenderlos[57].

Otro coronel y leal defensor de la restauración judía en Palestina fue George Gawler, que también fue durante cierto tiempo gobernador de Australia del Sur. En estrecho contacto con Montefiore, con el que viajó a Palestina en 1849, este oficial del Imperio esbozó un plan para «devolver a los judíos a su tierra», principalmente con el objetivo de crear una zona de seguridad para los británicos entre Egipto y Siria[58]. Basándose en su amplia experiencia en la fructífera colonización de Australia, Gawler supuso que también sería posible poner en práctica algunas formas de adquisición de tierras en Palestina. Aunque en su opinión los beduinos árabes intentarían perturbar sus esfuerzos, la mayor parte del país era un desierto que con el cuidado de los hacendosos judíos sin duda podía florecer. A pesar de los intentos por encubrirlo, detrás del proyecto práctico sionista de Gawler funcionaba una fértil escatología evangélica;

---

[56] Véase el artículo de I. Bartal «Moses Montefiore: Nationalist before His Time or Belated Shtadlan?» *Studies in Zionism* 11, 2 (1990), pp. 111-125. Un relato de sus actividades en general se encuentra en A. Green, «Rethinking Sir Moses Montefiore: Religion, Nationhood and International Philanthropy in the Nineteenth Century», *American Historical Review* 110/3 (2005), pp. 631-658. También es muy recomendable la obra de E. Halevi (ed.), *Biographies of Moses Montefiore and His Wife Judith,* Varsovia, Tushia, 1898 (en hebreo).

[57] C. H. Churchill, *Mount Lebanon,* Londres, Saunders & Otley, 1853. Véase también F. Kobler, «Charles Henry Churchill», en *Herzl Year Book* 4 (1961-1962), pp. 1-66.

[58] M. Kedem, «The Endeavors of George Gawler to Establish Jewish Colonies in Eretz Israel», *Cathedra* 33 (1984), pp. 93-106 (en hebreo); I. Bartal, «George Gawler's Plan for Jewish Settlement in the 1840s: The Geographical Perspective», en R. Kark (ed.), *Redemption of the Land of Eretz Israel: Ideology and Practice,* Jerusalén, Yad Ben-Zvi, 1990, pp. 51-63 (en hebreo).

desde su perspectiva, Gran Bretaña era un emisario elegido por Dios que redimiría a Israel y al resto del mundo[59].

Dentro del gobierno británico había muchos oponentes a estos planes y un número mucho mayor de gente que se mostraba completamente indiferente ante la idea de la emigración judía a la Tierra Santa. A mediados del siglo XIX, la era colonial no había alcanzado todavía su punto álgido y Gran Bretaña no se había movilizado todavía por completo para satisfacer su voraz apetito por controlar grandes áreas. Aquí llegamos al momento de ocuparnos del personaje que, más que cualquier otro, llegaría a simbolizar la transición histórica a un declarado imperialismo y a una abierta penetración en Oriente Próximo, no solo por su papel en el proceso sino también por sus propias conexiones con los judíos.

Los protestantes y la colonización de Oriente Próximo

Tel Aviv, la ciudad más grande de Israel, tendría una calle en honor del primer ministro británico Benjamin Disraeli si no fuera porque, en algún momento, su ayuntamiento aprobó una resolución prohibiendo la conmemoración de personajes que abandonaron el judaísmo para convertirse a otra religión. El ayuntamiento, sin embargo, otorgó a otro primer ministro británico, Lord Balfour, una respetable calle en el centro de la ciudad. También fue el homónimo de Balfouriya, un asentamiento rural judío en el valle de Jezreel.

Al igual que Montefiore, Benjamin Disraeli era de ascendencia judía italiana. Pero a diferencia de los extremadamente religiosos padres del filántropo protosionista, el padre de Disraeli tenía una relación conflictiva con la comunidad judía y convirtió a sus hijos al cristianismo. El futuro dirigente *tory* fue afortunado al convertirse en un devoto anglicano porque en 1837, cuando a la edad de treinta y dos años fue elegido por primera vez a la Cámara de los Comunes, todavía no se permitía que un judío declarado fuera miembro del Parlamento. Disraeli surgió rápidamente como una singular figura de la política británica. Con una elegante oratoria y una aguda, avezada, estrategia política, trazó su ascenso a la elite política y se convirtió en el líder del Partido Conservador. En 1868, fue nombrado primer ministro durante un breve periodo, un cargo que volvió a ocupar entre 1874 y 1880.

---

[59] Para un breve y fascinante resumen de las ideas sionistas británicas, véase A. M. Hyamson, *British Projects for the Restoration of the Jews,* Leeds, British Palestine Committee, 1917.

También como Montefiore, Disraeli era amigo personal de la reina Victoria y de la misma manera que esta última había nombrado caballero a Montefiore, también nombró conde a Disraeli, un gesto que él la devolvería años después cuando, siendo primer ministro, sugirió añadir a su lista de títulos el de emperatriz de la India. Aunque destacara como político, Disraelí nunca se limitó a este trabajo; motivado por su pasión por la ficción literaria, escribió novelas que empezó a publicar a una edad temprana y continuó escribiendo hasta poco antes de su muerte. Un cierto número de sus obras literarias explican su actitud hacia su herencia judía y hacia la Tierra Santa.

En 1833, antes de entrar en el Parlamento, Disraeli publicó una novela sobre un mesías judío del siglo XII de nombre David Alroy, que vivió entre el norte de Mesopotamia y el Cáucaso. Sabemos muy poco sobre esta figura histórica y Disraeli no tenía a su disposición más fuentes de las que conocemos actualmente. No obstante, describe a Alroy como un auténtico líder y un descendiente de la casa de David que nunca olvida sus raíces judeopalestinas y que lanza una rebelión contra las autoridades musulmanas para redimir a los judíos del mundo. El problema es que los demás miembros de su «raza» se abstienen de seguirle y finalmente fracasa en hacer realidad su espectacular visión mesiánica[60]. En la edición original de *The Wondrous Tale of Alroy,* el autor incluye una historia paralela sobre un príncipe no menos misterioso llamado Iskander que se ve obligado a convertirse al islam en su juventud pero que siempre recuerda sus raíces grecocristianas.

A lo largo de su vida, Disraeli se movió entre la religión en la que nació y la religión a la que se unió. Quizá por esta razón consideraba que el cristianismo era la lógica y mejorada continuación del antiguo judaísmo. Incluso aunque se le pudiera clasificar como un creyente, nunca fue un devoto. Se vio a sí mismo como un fiel cristiano pero, en consonancia con las modas pseudocientíficas del momento, se concebía a sí mismo como perteneciente a una nación distinta, basada en la raza, y en ocasiones lo proclamó públicamente.

Disraeli creía que la clave para entender la historia del mundo era la cuestión de la raza, no de la religión. Su orgullosa posición respecto a la «raza hebrea» tuvo eco entre los judíos cultos de Europa del Este y Central y desempeñó un

---

[60] El libro fue traducido al hebreo relativamente pronto. Véase B. Disraeli (conde de Beaconsfield), *Khoter m'Geza`Ishai, o-David al-Roey,* Varsovia, Kaltar, 1883 (en hebreo). La introducción del editor en la edición hebrea incluye las siguientes palabras: «El propósito de esta respetada historia […] es levantar y despertar en los corazones de sus lectores un amor por la Tierra Santa, la patria de nuestros antepasados […]». Véase también B. Disraeli, *The Wondrous Tale of Alroy: The Rise of Iskander,* Filadelfia, Carey, Lea y Blanchard, 1833.

importante papel para reforzar «científicamente» su emergente identidad étnica[61]. La sentimental historia de David Alroy refleja este esencialismo judío en su máxima expresión ya que su misión está dictada por la sangre del mesías judío. Al mismo tiempo, Jerusalén está descrita de una manera romántica, casi mística; en 1831, antes de convertirse en un político conservador, Disraeli viajó a Oriente Próximo y su visita a la ciudad le dejó una indeleble y exótica impresión.

Otra de sus conocidas novelas refleja su intensa añoranza por sus «raíces» en Oriente Próximo. *Tancred: Or the New Crusade* fue publicada en 1847 cuando Disraeli ya era un político reconocido. Aquí la historia gira en torno a la personalidad de un joven aristócrata inglés que decide seguir los pasos de Tancred, el antiguo cruzado, para llegar a la Tierra Santa. Al principio, el objetivo del viaje es descubrir y descifrar los secretos de Oriente, pero cuando el protagonista llega al monte Sinaí escucha la voz de un ángel que le ordena que establezca una «igualdad teocrática»[62]. Desafortunadamente, también en esta historia la visión religiosa no llega a cumplirse y la anhelada simbiosis entre judíos y cristianos, un producto de la fértil imaginación del autor, queda sin realizarse. De todos modos, la historia refleja el análisis oriental que entonces prevalecía en los salones culturales de Londres así como el gran interés que había por representar al antiguo territorio como el escenario en el que nacieron ambas religiones. Incluso aunque Disraeli, el autor, niega al lector un final feliz, Disraeli, el estadista, triunfa dentro de la realidad histórica de sus días en hacer a Gran Bretaña un poco más «asiática», es decir, colonialista y más grande.

Este dirigente del Imperio británico nunca se convirtió en un sionista y sin duda no fue un sionista cristiano. Aunque pertenecía al mismo partido político que Shaftesbury –y había mantenido estrechas relaciones con él ya en la década de 1860– fomentar una restauración judía en Palestina que finalmente acabara en una sociedad cristiana no era una empresa que le interesara especialmente[63].

[61] Véase por ejemplo, el debate entre el historiador protosionista H. Graetz y H. von Treitschke, en *Essays-Memoirs-Letters,* Jerusalén, The Bialik Institute, 1969, p. 218 (en hebreo). Véase también a N. Birnbaum, que acuñó el término «sionismo» en su artículo «Nationalism and Language», citado en J. Doron, *The Zionist Thinking of Nathan Birnbaum,* Jerusalén, The Zionist Library, 1988, p. 177 (en hebreo).

[62] B. Disraeli, *Tancred: Or the New Crusade,* Londres, The Echo Library, 2007, p. 253.

[63] El entusiasmo judío por la autodefinición de Disraelí como un miembro de la «raza hebrea» acabó en una falsificación dirigida a demostrar que secretamente también era un sionista. Sobre esto, véase N. M. Gelber, *The Lord Beaconsfield's Plan for a Jewish State,* Tel Aviv, Leinman, 1947 (en hebreo).

En su trabajo político proporcionó un servicio incondicionalmente fiel a la clase alta británica pero, quizá sin proponérselo, también contribuyó indirectamente a crear las condiciones diplomáticas que más tarde permitieron que Gran Bretaña adoptara la idea sionista judía.

En 1875, mientras era primer ministro, Disraeli se dirigió a su gran amigo el barón Lionel Nathan de Rothschild solicitando su ayuda para comprar para Gran Bretaña el 44 por 100 de las acciones del canal de Suez. Esta gran transacción fue realizada con éxito y representó la primera etapa de la tangible entrada del Imperio en Oriente Próximo. La ruta a la distante Asia quedaba abierta y las regiones que rodeaban el paso marítimo –Egipto y Palestina– se convirtieron en ese momento en objetivos estratégicos de la mayor importancia.

En 1878, a cambio del apoyo británico a los otomanos y a expensas de la brutal represión de los búlgaros, Disraeli convirtió a Chipre en una colonia inglesa. Al mismo tiempo, inició la conquista de Afganistán para protegerse de los rusos y con ello reforzar la conexión entre el Oriente Próximo y el Lejano Oriente. Como ya se ha señalado, ningún otro político británico contribuyó tanto en agrandar el Imperio y hacerlo «oriental».

El reparto de los activos coloniales hacia finales del siglo XIX, que afectó a casi todas las partes del planeta, no fue producto de los excepcionales talentos de Disraeli y de otros como él en otros países. Más bien, el proceso fue el producto del masivo desarrollo industrial de Europa Occidental. La brecha entre las sociedades de esa región y las del resto del mundo continuó aumentando y fue la responsable de la rápida expansión imperial. Entre 1875 y finales del siglo, el mundo noroccidental había conquistado alrededor de veinticinco millones de kilómetros cuadrados, además de las áreas que controlaba de antemano. Si en 1875 el 10 por 100 de África estaba bajo dominio europeo, en 1890 los blancos controlaban el 90 por 100 del continente negro.

Esta desigualdad material y tecnológica estuvo acompañada de un discurso orientalista que se volvió cada vez más insensible y descarado: si a finales del siglo XVIII un significativo número de pensadores creía que todas las personas eran iguales, ahora el tono dominante lo establecían aquellos que estaban seguros de que no era así. Los chinos, los indios, los nativos americanos, los negros africanos y los árabes de Oriente Próximo, eran considerados inferiores en comparación con los europeos blancos. Y realmente, no eran iguales: no tenían potentes cañones, veloces barcos de vapor, ni robustos y eficaces ferrocarriles. Tampoco tenían demasiados portavoces cultos. En el preciso momento en que la representación política y los medios de comunicación estaban te-

niendo un impacto cada vez mayor sobre la democratización del Occidente industrializado, la gente de ascendencia no europea no tenía prácticamente ninguna representación[64].

Los habitantes árabes de Palestina también permanecieron invisibles a los ojos occidentales. A partir de mediados del siglo XIX, cada nueva propuesta sobre Palestina les ignoraba casi por completo. La renovada penetración occidental en la Tierra Santa, aunque todavía solo era «científica» y «espiritual», apenas les mencionaba. A pesar del hecho de que en 1834 un grupo de campesinos locales se levantara contra la ocupación egipcia, por lo general no fueron considerados más que una turba salvaje, en parte debido a los incontrolables ataques contra los habitantes no musulmanes que se produjeron durante la revuelta[65].

En el año 1865 se creó en Londres el Fondo para la Exploración de Palestina (FEP). Aunque el FEP también tenía objetivos antropológicos, la mayor parte de su trabajo se centró en la historia, la arqueología y la geografía física del país. La búsqueda de lo sagrado enraizado en la Antigüedad y el trazado de los mapas coloniales fueron los motores de la empresa, mucho más que la población que vivía allí en aquel momento. Por ello no sorprende que la reina Victoria concediera inmediatamente su patrocinio al FEP y que Montefiore y muchos otros pronto se unieran al proyecto[66].

Como de hecho subrayó John James Moscrop, un historiador de la fundación, la investigación académica de la organización se realizó en unión de objetivos militares estratégicos, y ambos estuvieron animados por el sentimiento de que Gran Bretaña estaba a punto de heredar la Tierra[67]. El generalizado apoyo que disfruto el FEP surgió en parte de la rivalidad colonial británica con Fran-

---

[64] Mientras que es posible discutir la afirmación de Edward Said sobre el poder del orientalismo hasta el siglo XVIII, su análisis respecto a los siglos XIX y XX es exacto y difícil de rebatir. E. Said, *Orientalism,* Londres, Penguin Books, 2003.

[65] El libro más fascinante publicado hasta ahora sobre la actitud hacia la tierra de la Biblia que dominó en la Gran Bretaña victoriana es el de E. Bar-Yosef, *The Holy Land in English Culture 1799-1917. Palestine and the Question of Orientalism,* Oxford, Clarendon Press, 2005.

[66] Sobre la actividad cultural colonial británica y no británica en Palestina, véase el valeroso libro de Y. Eliaz *Land/Text,* cit., pp. 27-143.

[67] J. J. Moscrop, *Measuring Jerusalem: The Palestine Exploration Fund and British Interests in the Holy Land,* Londres, Leicester University Press, 1999. En 1870 se creó en Estados Unidos un fondo similar (p. 96). Los británicos mostraron más interés por las plantas y los pájaros de Palestina que por sus habitantes árabes. Véase por ejemplo, *The Land of Israel: A Journal of Travels in Palestine* del sacerdote y zoólogo británico H. Baker Tristram, que también trabajó estrechamente con el Fondo (Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1882).

cia, así como de su gran interés por el canal de Suez. En cualquier caso, en 1890 el Fondo había hecho una importante contribución al conocimiento de la geografía y topografía de Palestina. Numerosos miembros del Fondo pertenecían al servicio de inteligencia británico y su principal esfuerzo, antes de que su nación controlara el Canal, fue aprender más sobre el desierto del Sinaí. No por casualidad, entre los que realizaron los mapas estaba T. E. Lawrence, que más tarde se enamoraría de las arenas amarillas de Arabia.

Los entusiastas pioneros británicos no consideraron que el desierto fuera el único espacio vacío. La vecina Palestina, aparte de los lugares sagrados, también se veía habitualmente como un área abandonada que esperaba impaciente a que el Occidente cristiano la redimiera de generaciones de desolación.

En este clima político y conceptual, no sorprende que el público británico considerara la colonización de Palestina como una empresa natural, aunque la Tierra Santa todavía fuera parte de un frágil Imperio otomano. Pero cuando, a principios de la década de 1880, los primeros colonos judíos empezaron a llegar a goteo a Palestina como consecuencia de los despiadados pogromos en Rusia, la idea de la colonización encontró nuevos defensores en Gran Bretaña. Hasta aquel momento, las milenarias alucinaciones de Shaftesbury y los sueños religiosos judíos de Montefiore habían carecido de contenido debido a la falta de sujetos humanos que los llevaran a cabo. La judería británica, francesa, alemana e italiana estaba comprometida con la integración cultural en sus países natales y consideraba intolerable la idea de mandar judíos a la «tierra de sus antepasados», de empujarles a los márgenes del mundo civilizado. Pero ahora las nuevas circunstancias habían creado la primera base posible para el cumplimiento de la visión.

El auge del protonacionalismo local en las zonas occidentales del Imperio ruso en las que se encontraba la Zona de Residencia Judía creó una creciente presión sobre la gran población de habla *yiddish* de la región. La diferenciación religiosa, cultural y lingüística de esta gran comunidad provocó manifestaciones de intolerancia y un antisemitismo abiertamente agresivo. Además, el aumento de población que se producía en aquel momento, considerando que no había manera de salir de la Zona de Residencia, provocó un deterioro económico dentro de la comunidad judía y creó unas condiciones de vida insoportables. El comienzo de los pogromos en 1881, que continuaron en oleadas hasta 1905, desencadenó la emigración en masa de los judíos hacia Occidente. De acuerdo con algunos cálculos, dos millones y medio de judíos abandonaron el Imperio ruso a finales de la Primera Guerra Mundial. Los emigrantes llegaron a los países de Europa Central y Occidental e incluso alcanzaron las Américas. El auge de la judeofobia

en algunos de los países receptores estuvo directamente relacionado con este gran movimiento de población, que también fue responsable de la primera colonización de Palestina, de la aparición de la idea sionista y del nacimiento del movimiento sionista.

La emigración desde el Imperio ruso (y desde Rumanía) despertó preocupación en diversas instituciones judías de Europa Central y Occidental. El temor a que la llegada de judíos de Europa del Este provocara un aumento del antisemitismo llevó a buscar maneras de ayudar y/o librarse de los «extranjeros». Los líderes de la comunidad judía en Alemania utilizaron todos los medios posibles para dirigirlos al puerto de Hamburgo y hacer que continuaran su viaje directamente a Estados Unidos. Miembros acaudalados de las comunidades en Francia y Gran Bretaña buscaron otros medios de aliviar el flujo de refugiados. El barón Maurice de Hirsch, por ejemplo, ayudó activamente al establecimiento de asentamientos de emigrantes judíos en Argentina; el barón Edmond James de Rothschild hizo lo mismo en Palestina[68]. Ambas empresas de asentamiento se tambalearon y ambas requirieron repetidas inyecciones monetarias. Ninguna de las dos tenía un aroma nacionalista.

De los cientos de miles e incluso de los millones de emigrantes que se lanzaron hacia el oeste, algunos, incluyendo unas cuantas docenas de jóvenes idealistas, empezaron a marchar a Palestina a principios de la década de 1880. Este goteo de emigrantes todavía no era significativo y algunos de ellos continuaron su camino hasta que alcanzaron los países occidentales. No obstante, este fue el principio de un gradual proceso a largo plazo.

Uno de los activistas más dinámicos en este primer intento de asentamiento fue otro cristiano británico: Laurence Oliphant. Antiguo diplomático y miembro del Parlamento, Oliphant creía que la raza judeocristiana estaba destinada a gobernar la Tierra Santa, y ya en 1880 había publicado un interesante libro titulado *The Land of Gilead*[69]. Debido a que era difícil comprar tierra al oeste del río Jordán, Oliphant creía que sería más fácil establecer a los judíos al este del río. Para hacerlo, los habitantes beduinos de la zona tendrían que ser expulsados.

---

[68] Véase H. Avni, *Argentina and the Jews: A History of Jewish Immigration,* Tuscaloosa, Alabama, University of Alabama Press, 2002. Véase también la obra de S. Schama, *Two Rothschilds and the Land of Israel,* de la que hablo en la introducción.

[69] L. Oliphant, *The Land of Gilead,* Edimburgo, Blackwood, 1880. Para profundizar en este curioso personaje véase la obra de A. Taylor, *Laurence Oliphant,* Oxford, Oxford University Press, 1982, especialmente los capítulos que se centran en sus conexiones con Palestina (pp. 187-230).

Los agricultores árabes, sin embargo, serían concentrados en reservas, como se había hecho con los indios en América del Norte, y se les utilizaría como mano de obra en las colonias judías. Llevando consigo una carta de recomendación de Benjamin Disraeli, Oliphant se reunió con el sultán otomano, al que no consiguió convencer de las ventajas de su proyecto de asentamiento judío en Transjordania. Finalmente, su plan para movilizar fondos británicos para la construcción de una línea de ferrocarril que corriera a lo largo del futuro Estado judío, no fue llevado a la práctica.

Sin embargo hay que reconocer el hecho de que, al contrario que muchos sionistas cristianos que pedían enviar a los judíos a la Tierra Santa para allí convertirlos al cristianismo mientras que ellos continuaban viviendo en los civilizados y confortables centros cristianos, el excéntrico Oliphant emigró a Palestina y se estableció en Haifa. Es una ironía de la historia que su secretario personal en Haifa fuera el poeta judío Naftali Herz Imber, cuyo poema «Tikvatenu» más tarde se convertiría en la base de la letra de «Hatikvah», el himno nacional israelí. Como un cierto número de otros emigrantes de su generación, Imber abandonó «Sión», el objeto de nostalgia de su poema, y después de trasladarse a Gran Bretaña finalmente se estableció en Estados Unidos para siempre.

Como sabemos, el movimiento nacionalista judío propiamente dicho nació a finales de la década de 1890. Theodor Herzl, el creador del concepto y fundador de la Organización Sionista, estaba influenciado por la cultura vienesa y quizá incluso por el nacionalismo alemán; inicialmente trató de llevar a cabo su idea no a través de la colonización sino por medios diplomáticos. Después de fallidos intentos por establecer lazos y ganarse la ayuda del káiser alemán, del sultán otomano y del primer ministro de Austria-Hungría, a Herzl se le brindó una oportunidad de oro para presentar sus audaces ideas.

A comienzos del siglo XX había una intensa y creciente presión política en Gran Bretaña para poner freno a la marea de emigrantes que llegaban de Europa del Este y que se percibía como una invasión amenazadora. De muchas maneras, estas reacciones eran similares a la frecuente actitud que a principios del siglo XXI se mantiene respecto a la emigración musulmana hacia Europa. Una gran parte del público identificaba a casi todos los europeos del este como judíos, y se podían oír nuevas expresiones de antisemitismo tanto en los barrios de la clase obrera en Londres como en el Parlamento[70]. Realmente, entre 1881 y 1905,

---

[70] B. Gainer, *The Alien Invasion: The Origins of the Aliens Act of 1905,* Londres, Heinemann Educational Books, 1972.

Gran Bretaña fue el destino de más de cien mil judíos «orientales», y más que estaban de camino. En este contexto, en 1902 se creó una comisión real para abordar el problema de la emigración incontrolada. El *establishment* judío en Gran Bretaña, encabezado por el barón Nathan Mayer Rothschild, expresó su preocupación por la nueva situación y buscó impedir daños a la comunidad judía británica que ya residía en el país. A pesar de las iniciales vacilaciones de Rothschild, Herzl también fue invitado a presentarse ante el comité y a exponer sus ideas respecto al asentamiento de judíos fuera de Europa.

Ese mismo año, Leopold Greenberg, editor de *Jewish Chronicle* y una persona extremadamente hábil, logró orquestar un encuentro personal entre Herzl y Joseph Chamberlain, el todopoderoso secretario para las colonias del Reino Unido. Colonialista de pies a cabeza, Chamberlain quedó intrigado por el inusual programa territorial del dirigente sionista. En este histórico encuentro del 22 de octubre de 1902, Herzl propuso trasladar judíos a Chipre o a El-Arish, en la península de Sinaí, para aliviar a Gran Bretaña de la amenaza de la masiva emigración. Ambos lugares estaban lo suficientemente cerca de Palestina, de forma que sería posible crecer en su dirección o trasladarse a ella en algún momento futuro. De esta manera, Herzl esperaba neutralizar la oposición de los sionistas, que insistían a toda costa en mantener la tierra de Sión como el centro de su proyecto, y al mismo tiempo adquirir el apoyo estratégico de la mayor superpotencia del mundo. Es importante recordar que en aquel momento Palestina todavía formaba parte del Imperio otomano, mientras que Chipre y la península del Sinaí estaban bajo control británico. En su ingenuidad, el dirigente sionista creía que su propuesta sería aceptada tanto por los círculos del gobierno en Gran Bretaña como por el movimiento que él había fundado.

El problema era que aunque la población musulmana de Chipre era suficientemente «anónima», la isla también tenía una población cristiana blanca a la que los británicos estaban obligados a apoyar. Chamberlain se vio forzado a rechazar educadamente la alternativa de Chipre, pero se mostró dispuesto discutir la opción de la península del Sinaí con la condición de que Egipto estuviera dispuesto a aceptar el acuerdo. Sin embargo, los representantes británicos en la tierra del Nilo (Lord Cromer, por ejemplo), inmediatamente expresaron su decidida oposición. A pesar de ello, el secretario para las colonias británico, cuya misión era hacer todo lo que estuviera en su mano para expandir y fortalecer el Imperio, no perdió la esperanza ya que no quería dejar pasar esta doble oportunidad de oro: por una parte, librar al país de judíos extranjeros que con sus extrañas ropas y su lenguaje que resonaba al alemán estaban buscando desesperadamente la

entrada en los puertos de las islas Británicas, y por la otra, establecer a unos potenciales leales partidarios de Gran Bretaña en una colonia poco poblada de ultramar. En su segundo encuentro con Herzl, el 24 de abril de 1903, Chamberlain hizo una contraoferta: Uganda, una región que ahora pertenece a la actual Kenia pero que en aquel momento era una colonia necesitada de pobladores, podía ser entregada libre de cargas al Pueblo Elegido.

Esta propuesta era considerablemente significativa: era la primera vez que una potencia europea entraba en negociaciones territoriales con el incipiente movimiento sionista. Incluso aunque el plan estuviera motivado por particulares intereses coloniales, e incluso en mayor medida por el deseo de evitar la emigración extranjera a Gran Bretaña, no obstante era un punto de inflexión en la historia del sionismo y en la compleja actitud de la elite británica hacia los descendientes del pueblo de la Biblia. El sionismo, todavía una fuerza marginal dentro de la comunidad judía mundial, había progresado desde pedir la legitimidad diplomática a alcanzarla a gran escala. Por su parte, Gran Bretaña pasó a percibirse como el custodio preferido del destino judío a comienzos del siglo XX. Como resultado de la constante presión de Herzl, el Sexto Congreso Sionista aprobó el plan de Uganda, aunque no sin un tempestuoso debate y en medio de grandes tensiones. Sin embargo, realmente nadie se tomó el plan demasiado en serio. Si había sido difícil reclutar a un gran número de candidatos para emigrar a Palestina, iba a ser mucho más problemático encontrar judíos dispuestos a establecerse en una remota región del este de África que carecía del mitológico telón de fondo necesario para la creación de una patria. Pero Herzl comprendió claramente que la propuesta del Ministerio de Asuntos Exteriores británico creaba un precedente, no necesariamente de la propiedad sionista sobre Palestina, sino más bien del derecho de los judíos a poseer un territorio propio.

Cuando se propuso el plan sobre Uganda, el carismático Lord Balfour ya se había convertido en el nuevo primer ministro británico. Apoyó el plan semisionista de Chamberlain debido en parte a que coincidía con sus propias intenciones de promulgar leyes draconianas contra la emigración extranjera. Balfour, un nombre consagrado en la historia sionista como el mayor benefactor del «pueblo judío» de la era moderna, comenzó su relación con este pueblo (o «raza», como consideraba a los judíos) con una batalla política dirigida a impedir que sus perseguidos miembros se refugiaran en su patria. En el transcurso de los debates parlamentarios de 1905, Balfour mantuvo que los emigrantes judíos solo se casaban entre ellos y que no estaban dispuestos a integrarse en la nación británica ni era probable que lo hicieran, por ello Gran Bretaña esta-

ba moralmente justificada para limitar su entrada en su territorio. Para demostrar al mundo que la decisión en contra de los judíos no era radicalmente antihumanitaria, hizo hincapié en la opción de Uganda: los emigrantes recibirían grandes parcelas de tierra fértil en las colonias y por ello debían abstenerse de quejarse sin una buena razón[71].

Esta posición, tomada a principios del siglo XX, ciertamente no hace que Balfour sea un malvado judeófobo, de la misma manera que los tenaces esfuerzos de los políticos de comienzos del siglo XXI para bloquear la entrada de trabajadores emigrantes no los convierten automáticamente en islamófobos históricos. El término «antisemitismo» se refiere a diversas manifestaciones de actitudes hostiles o de oposición hacia los judíos a lo largo de un amplio abanico. Balfour no odiaba a los judíos en especial, aunque algunas evidencias sugieren que tampoco los apreciaba demasiado. Por encima de todo lo que no quería es que hubiera demasiados judíos viviendo en la propia Gran Bretaña y, como veremos, se mostraría coherente con esta política también en 1917.

La política de Balfour en 1905 marcó un punto de inflexión en la actitud de Gran Bretaña, y quizá de Europa Occidental como conjunto, hacia los extranjeros. Mientras Gran Bretaña imponía su entrada en cualquier rincón posible del planeta sin que se le hubiera invitado a hacerlo, pasó de ser un país liberal que concedía protección a los refugiados a ser un territorio que era prácticamente impenetrable para otros, incluso aunque estos fueran perseguidos. Durante la era del imperialismo, los movimientos de población se suponía que solo tenían una dirección: desde el centro hacia afuera.

Se puede decir que la legislación balfouriana de 1905 respecto a los extranjeros, junto a una ley similar promulgada dos décadas después en Estados Unidos que endureció aún más los términos para emigrar (la Ley de Emigración de 1924, también conocida como la Ley Johnson-Reed)[72], contribuyó al establecimiento del Estado de Israel no menos que la Declaración Balfour de 1917, y quizá incluso más. Estas dos leyes contra la emigración –junto con la carta de Balfour a Rothschild respecto a la disposición del Reino Unido a considerar favorablemente «el establecimiento en Palestina de un hogar nacional para el pue-

---

[71] Sobre este tema, véase la instructiva obra de V. Kattan, *From Coexistence to Conquest: International Law and the Origins of the Arab-Israeli Conflict, 1891-1949,* Londres, Pluto Press, 2009, pp. 18-20.

[72] La ley de 1924, que endureció los términos establecidos por la legislación promulgada tres años antes, no estaba específicamente dirigida contra los judíos, pero aun así tuvo un significativo impacto negativo sobre ellos.

blo judío», analizada más tarde en este capítulo– establecieron las condiciones históricas bajo las cuales los judíos serían canalizados hacia Oriente Próximo.

¿Cómo acabó Gran Bretaña adoptando una posición que proporcionó a los dirigentes sionistas la base diplomática, política y –a los ojos de los propios sionistas– moral, para la colonización «nacional» de «su patria»? En primer lugar es importante resaltar que en 1917, Balfour no se convirtió repentinamente en un devoto militante de la causa judía. En enero de ese año, cuando un comité judío-británico le solicitó que interviniera en apoyo de los judíos que vivían en terribles condiciones bajo el Imperio zarista, se abstuvo de intervenir ante el gobierno ruso con el que entonces mantenía una alianza militar. En una conversación privada, defendía su actuación como sigue:

> También había que recordar que los perseguidores tenían su propio problema. Temían a los judíos que eran un pueblo extremadamente inteligente [...] A cualquier parte de Europa del Este que se fuera uno se encontraba que de una manera u otra el judío salía adelante, y cuando a esto se añadía el hecho de que pertenece a una raza diferente y que profesa una religión que para la gente a su alrededor es objeto de un odio heredado, y que además a los judíos [...] se les cuenta por millones, uno podía empezar a entender el deseo de limitarlos[73].

Pero Balfour también fue criado por una devota madre escocesa de la que adquirió una admiración por las historias bíblicas y sus recurrentes protagonistas, los antiguos hebreos. Creía que el cristianismo debía mucho a los judíos y criticaba el tratamiento habitual que les daba la Iglesia. Cabe suponer que su madre también le introdujo la idea de la restauración judía como condición necesaria para la redención cristiana final. Al contrario que Chamberlain, el hombre de acción, Balfour era un hombre de letras que tenía un conocimiento relativamente extenso de la historia y dedicaba tiempo a la escritura. No era ni un Palmerston ni un Shaftesbury, pero tenía ciertas cualidades de ambos y sin duda se le podría considerar su heredero natural.

Con Disraeli y otros lores, Balfour compartía un similar concepto de la raza, aunque es importante dejar claro que su actitud estaba lejos de una estricta ideología de la pureza racial. Como muchos de sus contemporáneos, creía en la existencia de razas con atributos y comportamientos específicos cuya fusión con otras

---

[73] Citado en J. Tomes, *Balfour and Foreign Policy: The International Thought of a Conservative Statesman,* Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 202.

no era deseable. La raza judía era un elemento permanente y eterno de la historia; había empezado su errante periplo desde una tierra concreta y era lógico que regresara rápidamente allí. Esta creencia proporcionó el fundamento ideológico que le permitió convertirse en el declarado defensor del sionismo que realmente fue. Aunque algunas veces tuvo sus reservas respecto a los judíos reales, algo «toscos», que vivían en el sur de Londres, admiró firmemente a los sionistas hasta el día en que murió. Para él, los sionistas representaban la continuidad histórica de una separada y antigua raza que se había negado categóricamente a integrarse con sus vecinos. Estaba seguro de que si esa raza regresara a su antigua patria –una tierra suficientemente lejos de Londres– sería capaz de demostrar su verdadero talento.

Este es el telón de fondo intelectual y psicológico que se encuentra detrás de la posición de Balfour, pero no esclarece la lógica subyacente en sus acciones concretas en los terrenos de la diplomacia y de la política internacional. Como Disraeli, Balfour era, por encima de todo, un típico colonialista británico de su época que se esforzaba por promover los intereses del Imperio. Si el establecimiento de un hogar judío en Palestina hubiera entrado en conflicto con sus intereses, él hubiera sido el primero en oponerse a la idea. Pero hacia finales de 1917, en un punto decisivo de la Primera Guerra Mundial, las condiciones se mostraron maduras para la fusión de la ideología y la política. El 2 de noviembre de 1917, el Ministerio de Asuntos Exteriores británico envió el producto resultante de esa fusión directamente al despacho del barón Lionel Walter Rothschild. Decía lo siguiente:

> Querido Lord Rothschild:
>
> Tengo el placer de trasmitirle, en nombre del gobierno de Su Majestad, la siguiente declaración de apoyo a las aspiraciones judeosionistas que ha sido remitida al gabinete y aprobada por él:
>
> > «El gobierno de Su Majestad considera favorablemente el establecimiento en Palestina de un hogar nacional para el pueblo judío, y utilizará sus mejores medios para facilitar el logro de este objetivo, quedando claramente entendido que no se hará nada que pueda perjudicar los derechos civiles y religiosos de las comunidades no judías existentes en Palestina, o los derechos y el estatus político que tengan los judíos en cualquier otro país».
>
> Le agradeceré que ponga esta declaración en conocimiento de la Federación Sionista.
>
> Sinceramente suyo,
>
> *Arthur James Balfour*

Esta carta no pretendía reflejar las relaciones de poder demográfico existentes en Palestina. En aquel momento, el país era el hogar de cerca de 700.000 árabes –las «comunidades no judías existentes en Palestina»– y de 60.000 judíos (en comparación, la población judía de la propia Gran Bretaña se acercaba a las 250.000 personas)[74]. Pero incluso esta pequeña minoría no era sionista, y en realidad todavía no era un «pueblo». Estaba formada por muchos judíos devotamente religiosos que retrocedían ante la idea de establecer un Estado moderno pretendidamente judío pero cuyos valores profanarían la Tierra Santa. Pero estos datos no influyeron en absoluto en la posición de Gran Bretaña que estaba dirigida a fomentar la colonización bajo su tutela y quizá también a librarse de algunos de los judíos que habían conseguido entrar en las islas Británicas a pesar de las restricciones.

La idea de aprobar el principio histórico de la autodeterminación de las naciones todavía era muy nueva y no se aplicaría a poblaciones no europeas hasta después de la Segunda Guerra Mundial. La Declaración Balfour no solo no tomaba en cuenta los intereses colectivos de los habitantes locales –al margen de que fueran entonces un pueblo o una nación– sino que también iba en contra del espíritu de las garantías que Henry McMahon, el comisionado británico en El Cairo, había dado a Hussein bin Ali, el jerife de La Meca. Para motivar al dirigente árabe para que se lanzara a la guerra contra los otomanos, Gran Bretaña hizo la vaga promesa de una independencia política árabe en todas las regiones que poblaban, excepto el oeste de Siria (el futuro territorio de Líbano) que era el hogar de una comunidad no musulmana[75]. Los británicos no solo no tuvieron ningún problema en romper estas promesas sino que también menospreciaron por completo las iniciales señales del despertar de un nacionalismo árabe y por ello nunca consideraron seriamente mantenerlas.

El propósito de la carta abierta de Balfour era por encima de todo socavar un acuerdo anterior que los británicos habían firmado con Francia. El 16 de mayo de 1916, cuando las dos potencias coloniales decidieron trabajar juntas para aislar al mustio Imperio otomano, Sir Mark Sykes representando al Ministerio de Asuntos Exteriores británico se reunió con François Georges-Picot, su ho-

---

[74] De acuerdo con el censo británico de 1922, Palestina tenía una población de 754.549 personas, incluyendo a 79.293 judíos. Véase H. Charles Luke y E. Keith-Roach (eds.), *The Handbook of Palestine*, Londres, Macmillan, 1922, p. 33.

[75] Véase la correspondencia en [http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/hussmac1.html] y en V. Kattan*, From Coexistence to Conquest,* cit., pp. 98-107.

mólogo francés, para llegar a un acuerdo básico respecto a la división de botines territoriales. Bajo los términos de su acuerdo, Francia recibiría directa o indirectamente el control de las zonas que posteriormente comprenderían Siria (hasta Mosul), Líbano, el sureste de Turquía y la Alta Galilea. Gran Bretaña reclamaba para sí misma las zonas que pronto se convertirían en Transjordania, Iraq, el golfo Pérsico, el desierto de Néguev y los enclaves marítimos de Haifa y Acre. Además, a la Rusia zarista se le prometió el control de Estambul, y la parte central de la Tierra Santa fue calificada como zona abierta bajo control administrativo internacional. Los judíos no estaban en la agenda de las conversaciones secretas, ni se les mencionaban en el documento histórico resultante[76].

En diciembre de 1916, David Lloyd George se convirtió en primer ministro de Gran Bretaña, y Arthur Balfour fue nombrado ministro de Asuntos Exteriores y mano derecha de Lloyd George. Ambos eran abiertos defensores del sionismo. Lloyd George era un devoto baptista galés que, de acuerdo con su propio testimonio, estaba más familiarizado con los lugares de la Tierra Santa que con los nombres de las batallas de la Gran Guerra. Ambos estaban descontentos con el Acuerdo Sykes-Picot. Sus razones eran dobles e interrelacionadas, tanto prosaicas como históricamente majestuosas. A nivel práctico, los británicos aspiraban a aumentar la seguridad de la zona alrededor del canal de Suez mediante una conquista de hecho de Palestina, y estaban a punto de hacerlo. Desde su perspectiva, era necesario que la ruta que conectaba el mar Mediterráneo con el golfo Pérsico estuviera en poder de los representantes de Su Majestad y no tenían ningún deseo de compartir el control de la Tierra Santa con los poco fiables ateos franceses. A nivel histórico, se trataba de la tierra de la Biblia de la que los caballeros cruzados europeos habían sido expulsados por los bárbaros musulmanes en 1291; ahora los civilizados europeos podían retomar una tierra que no era solamente otra colonia más como Uganda o Ceilán. Era el lugar de origen del cristianismo y a los lores protestantes se les brindaba la oportunidad de manejar sus asuntos desde lejos por medio de una pequeña y sumisa banda de sionistas.

El 26 de marzo de 1917, los soldados de la Commonwealth británica invadieron por primera vez Palestina en un intento por conquistarla. Aunque la ofensiva fracasó, unos cuantos batallones obtuvieron el control de la ciudad sureña de Beersheba, capital del Neguev; la carretera hacia Jerusalén fue cortada y la suerte de los palestinos quedó sellada. Fue durante este periodo, entre la conquista

---

[76] Los detalles del Acuerdo se encuentran en [http://unispal.un.org/unispal.nsf/3d14c 9e5c daa296d85256cbf005aa3eb/232358bacbeb7b55852571100078477c?OpenDocument].

de Beersheba y la rendición sin lucha de Jerusalén el 9 de diciembre de 1917, cuando Balfour envió a Rothschild la famosa carta que anulaba tanto en la teoría como en la práctica el Acuerdo Sykes-Picot y proporcionaba a los británicos la perspectiva hegemónica por medio de su benevolente regalo al «pueblo judío»[77].

Tenemos que recordar que en aquel momento el mundo no era consciente de la existencia del Acuerdo Sykes-Picot. No fue hasta 1918, cuando los bolcheviques perpetraron una acción tipo WikiLeaks sobre los archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores zarista, cuando el maquiavélico juego de guerra de los británicos saldría a la luz. El Acuerdo Sykes-Picot era un pacto profundamente cínico y por ello tenía que mantenerse en completo secreto. Por el contrario, la Declaración Balfour se había otorgado a sí misma el carácter de gesto humanitario hacia el sufrimiento de los judíos y por ello se hizo pública. Tampoco fue una coincidencia el que la carta se enviara a Lord Rothschild, una conocida y respetada figura política en la esfera pública de Londres, y no a los relativamente desconocidos representantes de la pequeña Organización Sionista. En primer lugar y ante todo, estaba dirigida a proporcionar cobertura para una sofisticada acción colonialista que afectaría al futuro de Oriente Próximo durante el resto del siglo XX.

Los estudiosos señalan otros factores adicionales que pudieron haber llevado al gobierno de Lloyd George a emitir la Declaración Balfour. Uno de ellos era la creencia, dentro de los círculos gubernamentales británicos, de que la judería estadounidense podía hacer más para persuadir a su gobierno para que se movilizara en la Gran Guerra; después de todo, la masacre en marcha no podía detenerse hasta que el enemigo alemán fuera contundentemente derrotado. Otro factor más era la creencia de Whitehall de que una declaración británica a favor de un hogar nacional judío podría motivar a los judíos de Rusia para que favorecieran la continuación de la desesperada campaña en el frente oriental, a pesar de su apoyo hacia los pacifistas bolcheviques[78].

A lo largo de la historia tanto antisemitas como filosemitas han sobrestimado extremadamente la influencia y la solidaridad interna judía. A pesar de su gran

---

[77] Un buen examen de los diversos estudios relativos a la carta del ministro de Exteriores británico se encuentra en A. Shlaim, «The Balfour Declaration and Its Consequences», en *Israel and Palestine: Reappraisal, Revisions, Refutations,* Londres, Verso, 2009, pp. 3-24. Véase también J. Rose, *The Myths of Zionism,* Londres, Pluto Press, 2004, pp. 118-129.

[78] Sobre las conversaciones con el gobierno británico que condujeron a la Declaración Balfour, véase D. Barzilay, «On the Genesis of the Balfour Declaration», *Zion* 33/3-4 (1968), pp. 190-202 (en hebreo), y la excelente obra de M. Veretet, «The Balfour Declaration and Its Makers», *Middle Eastern Studies* 6/1 (1970), pp. 48-76.

admiración por los judíos, las concepciones globales de los sionistas cristianos respecto a los miembros de este grupo no se diferenciaban fundamentalmente de las actitudes de los judeófobos. Aunque las visiones de los protestantes evangélicos mostraban muchos matices, ambos compartían un enfoque etnológico esencialista que está saturado de prejuicios y suposiciones respecto a los judíos y a su ostensible posición dominante en el mundo[79].

Una historiografía más ingenua atribuye la generosidad territorial de la corona británica al invento de un compuesto químico. Esta conocida historia nos cuenta que en las primeras etapas de la guerra, los británicos se empezaron a quedar escasos de acetona, una sustancia fundamental para la fabricación de bombas y material explosivo. Jaim Weizmann Cun, dirigente del movimiento sionista en Gran Bretaña y futuro primer presidente del Estado de Israel, también era un capacitado químico que había descubierto un método para producir acetona a través de la fermentación de materia vegetal. Llamado a servir a su país, logró resolver el problema logístico que se presentó durante la guerra y, gracias al talento y a la inventiva de Weizmann, la producción de bombas y proyectiles pudo volver a su ritmo anterior. En aquel momento, Lloyd George estaba a cargo de la secretaría de armamento; Winston Churchill, a quien reemplazó Balfour en 1915, era primer lord del almirantazgo. Los tres dirigentes conocían bien a Weizmann y –eso cuenta la historia– no olvidaron su contribución al esfuerzo de la guerra cuando llegó el momento de tomar una decisión sobre el hogar judío en Palestina. De esta manera, la Declaración Balfour también se considera como el cumplimiento de una obligación moral que tenían los dirigentes británicos con un individuo y el movimiento que este representaba.

En la construcción de las narrativas históricas casi cualquier cosa puede interpretarse como un factor posible. Desafortunadamente, la investigación histórica no es un laboratorio de química en el que los experimentos se pueden repetir para asegurar una determinada combinación de sustancias que realmente provoquen la fermentación o la explosión. Aun así, parece improbable que en aquel momento, el gobierno británico no fuera consciente de que la rama alemana del movimiento sionista estaba apoyando fervientemente una patria alemana, lo que nos lleva a otra ironía de la historia: el hecho de que el gas venenoso fue in-

---

[79] Tom Segev fue el primero en resaltar este aspecto de la política británica, especialmente en relación con Lloyd George. Véase la pintoresca descripción y el refrescante análisis que hace en *One Palestine Complete: Jews and Arabs under the British Mandate,* Nueva York, Owl Books, 2001, pp. 36-39.

ventado para el ejército alemán por Fritz Haber, otro químico de ascendencia judía. Después de que los nazis llegaran al poder, Haber, un patriota alemán, fue obligado a abandonar su patria. Murió en 1934 esperando ir a Palestina para unirse al instituto de investigación de Weizmann en Rehovot[80].

En 1917, Lord Lloyd George, Lord Arthur Balfour, Lord Alfred Milner, Lord Robert Cecil, Sir Winston Churchill y muchos otros estadistas británicos estaban convencidos de que la restauración de los judíos en Palestina proporcionaría a los británicos un sólido punto de apoyo para el Imperio hasta el final de los tiempos, incluso más todavía en el caso de que los Evangelios demostraran tener razón.

Parece que no habían aprendido nada del levantamiento de los colonos americanos a finales del siglo XVIII o de la rebelión de los colonos afrikáners en el siglo XIX. O quizá creían que los judíos, que tenían poder financiero pero cuyas acciones estaban limitadas por la política, establecerían una clase diferente de relación con el benevolente Imperio protector. También los judíos sionistas estaban equivocados; en su caso, al considerar que la ideología prosionista estaba suficientemente arraigada entre la elite británica como para asegurar su victoria sobre otros intereses imperiales en competencia.

En cualquier caso, ni la madurez de dos mil años de anhelo judío por una antigua tierra, ni la masiva ola de emigración voluntaria que amenazaba con inundar Gran Bretaña, fueron las responsables de la iniciativa diplomática que finalmente conduciría a la soberanía sionista en Palestina. Más bien, durante el periodo que condujo al 2 de noviembre de 1917, se alinearon tres ejes ideológicos y políticos diferentes que crearon una decisiva y simbólica triada:

> 1) La centenaria sensibilidad cristiana evangélica, estrechamente entrelazada con los objetivos coloniales, que había abrazado Gran Bretaña desde la segunda mitad del siglo XIX.
>
> 2) Las grandes penurias que afrontaba una gran parte de la población de habla *yiddish,* que se encontró atrapada entre dos peligrosos y problemáticos proce-

---

[80] El estudio más exhaustivo publicado hasta la fecha sobre los acontecimientos que condujeron a la declaración británica en apoyo de un hogar nacional judío, es el de J. Schneer, *The Balfour Declaration,* Nueva York, Random House, 2010. Desafortunadamente, sin embargo, Schneer no presta suficiente atención a los aspectos ideológicos y a las obligaciones imperialistas, y brevemente incluso trasmite la impresión de que Gran Bretaña no había pretendido tomar el control de Palestina.

sos: el auge del protonacionalismo antisemita en Europa del Este, que ya había empezado a expulsarles agresivamente, y la simultánea imposición de restricciones a la emigración por parte de los países de Europa Occidental.

3) En respuesta a estos acontecimientos, la aparición de un nacionalismo moderno que empezó a desarrollarse alrededor de los márgenes de la desintegración del no-formado pueblo *yiddish,* y que estaba primordialmente dirigido a la colonización de la tierra de Sión.

Sin lugar a dudas, la Declaración Balfour aumentó considerablemente la popularidad del sionismo y a partir de ese momento encontramos muchos más judíos que muestran su entusiasta acuerdo para mandar a otros judíos a «realizar la *aliyah*» a la Tierra de Israel. No obstante, por lo menos entre 1917 y 1922, la declaración británica respecto al hogar nacional judío y el apoyo de las autoridades británicas siguió sin convencer a los portavoces *yiddish* –por no mencionar a los judíos británicos– para que emigraran en masa a su «patria histórica»[81].

Al final de los cinco años de luna de miel entre el sionismo cristiano y el judío, aproximadamente treinta mil sionistas habían llegado a la Palestina gobernada por los británicos. Mientras Estados Unidos permitió una emigración relativamente abierta, cientos de miles de judíos de Europa del Este continuaron desembarcando en sus costas. Resueltamente se negaron a recolocarse en el territorio de Oriente Próximo que Palmerston, Shaftesbury, Balfour y otros lores cristianos les habían asignado desde mediados del siglo XIX.

Nadie debería sorprenderse demasiado por esta situación demográfica. Aunque el asentamiento en Palestina presentaba dificultades económicas, la principal razón para la falta de emigrantes era mucho más banal: durante la primera mitad del siglo XX, la mayoría de los judíos del mundo y su progenie –ya fueran ultraortodoxos, liberales o reformistas, ya fueran bundistas socialdemócratas, socialistas o anarquistas– no consideraban que Palestina fuera su tierra. En contraste con el mito incrustado en la Declaración de Independencia del Estado de Israel, ellos no lucharon «en todas las sucesivas generaciones

---

[81] Muchos miembros de la comunidad judía británica estaban totalmente en contra de la Declaración Balfour. Personalidades como el secretario de Estado para la India, Sir Edwin Montagu; Claude Montefiore, sobrino biznieto del conocido filántropo y fundador del judaísmo liberal en Gran Bretaña, e incluso Lucien Wolf, de la Asociación anglojudía, manifestaron públicamente sus críticas contra la idea sionista. Véase S. Cohen, «Religious Motives and Motifs in Anglo-Jewish Opposition to Political Zionism, 1895-1920», en S. Almog; J. Reinharz y A. Shapira (eds.), *Zionism and Religion,* Hanover, NH, Brandeis University Press, 1998, pp. 159-174.

para restablecerse en su antigua patria». Ni siquiera la consideraron un lugar apropiado para «regresar» cuando se les presentó esa opción en una dorada bandeja colonial protestante.

En última instancia, fueron los crueles y horribles golpes soportados por los judíos de Europa, y la decisión de las naciones «ilustradas» de cerrar sus fronteras a los que recibían esos golpes, lo que provocó el establecimiento del Estado de Israel.

IV

Sionismo *versus* judaísmo: la conquista del espacio «étnico»

Es una ley eterna: si una línea divisoria pasa o se hace que pase entre un Estado-nación y su patria, esa línea artificial está destinada a desvanecerse.

Menájem Beguin, 1948

El significado de esta victoria [1967] no es solo que ha devuelto al pueblo judío sus más antiguas y exaltadas entidades sagradas, aquellas que están grabadas sobre todas las demás en su memoria y en las profundidades de su historia. El significado de esta victoria es que eliminó la diferencia entre el Estado de Israel y la Tierra de Israel.

Nathan Alterman,
«Facing the Unprecedented Reality», 1967

Los protestantes británicos leían la Biblia buscando directamente una interacción sin mediaciones con el espíritu divino. Los judíos del Talmud, al contrario, temían una lectura libre del Libro de los Libros al que consideraban dictado por el propio Dios. Los milenarios pensadores cristianos no ponían reparos a la emigración y al establecimiento de los judíos en la Tierra Santa. Por lo que a ellos concernía, la congregación de los judíos era un requisito esencial para la salvación. Pero no sucedía lo mismo con los rabinos judíos durante el periodo medieval, la transición a la modernidad, o en el transcurso de la propia era moderna. Para ellos, la congregación de los judíos, tanto de los vivos como de los muertos, vendría solamente con la redención. Por ello, de muchas maneras la distancia entre el evangelismo y el sionismo era menor que

la profunda brecha metafísica y psicológica entre el nacionalismo judío y el judaísmo histórico[1].

En 1648, un año antes de que los baptistas Johanna Cartwright y su hijo Ebenezer pidieran al gobierno revolucionario en Londres que metiera a los judíos en barcos y los enviara a su Tierra Santa, Sabbatai Zevi, un estudiante de Esmirna decidió que él era el Mesías judío. Si los judíos de Europa del Este no hubieran estado sufriendo un perturbador trauma en ese mismo momento, este joven judío podía haber acabado como uno más de los muchos anónimos locos, consumidos por sueños mesiánicos. Pero las brutales masacres perpetradas por el cosaco cristiano ortodoxo Bohdan Khmelnytsky, durante su rebelión contra la nobleza católica polaca, sembraron el terror en muchas comunidades que rápidamente se refugiaron en mensajes de una eminente redención. Para entender mejor este contexto histórico hay que recordar que los cálculos cabalistas también consideraban 1648 como el año de la redención.

El sabbataismo se propagó como un incendio por las comunidades judías de muchos países y reclutó un gran número de seguidores. Solo después de que Sabbatai Zevi se convirtiera al islam en 1666 dejó de prosperar este apasionado movimiento. Durante los años siguientes, la ola del mesianismo se dejó notar entre la fe judía, y los grupos sabbataistas continuaron activos hasta el siglo XVIII; como respuesta directa, las instituciones de la comunidad judía se volvieron más cautas y elaboraron mecanismos que protegiesen contra la erupción de incontrolables deseos por la inminente salvación.

El sabbataismo no fue un movimiento protosionista y ciertamente no era nacionalista incluso, aunque ciertos historiógrafos judíos han tratado de describirlo como tal. Más que el desarraigo de los judíos de sus lugares de origen para reunirlos en la Tierra de la Gacela *(Eretz ha-Tzvi),* Sabbatai Zevi buscaba esta-

---

[1] Con esto no quiero implicar que el cristianismo sionista tuvo una directa «influencia» conceptual sobre el nacimiento del nacionalismo judío en Europa del Este. Resulta difícil encontrar huellas inequívocas de semejante influencia en el pensamiento de los intelectuales protonacionalistas y sionistas de ascendencia judía. Aun así, sin duda es posible que el evangelismo sionista creara un clima europeo que indirectamente contribuyó al auge de la idea. Para profundizar en este tema, véase A. Raz-Krakotzkin, «The National Narration of Exile: Zionist Historiography and Medieval Jewry», ensayo doctoral, Tel Aviv University, 1996, pp. 297-301 (en hebreo). La aparición del nacionalismo judío dio lugar a un estrecho contacto entre los sionistas cristianos y judíos cuyo ejemplo más destacado es la relación entre Theodor Herzl y el sacerdote anglicano William Hechler en Viena. Sobre esto, véase C. Duvernoy, *Le Prince et le prophète,* Jerusalén, Publications Department of the Jewish Agency, 1966.

blecer el dominio espiritual sobre el mundo[2]. Pero muchos rabinos creían que el sabbataismo podía provocar que los judíos miraran hacia Jerusalén, pecando con un intento prematuro de acelerar la redención que debilitara la frágil estabilidad de la existencia judía en todo el mundo.

La modernización socioeconómica que comenzó a finales del siglo XVIII y que durante los siglos posteriores desbarató las formas de vida comunitaria, también contribuyó a endurecer los conceptos de la fe en los centros de poder rabínico. Más que nunca, los rabinos tuvieron cuidado para evitar ser arrollados por los peligros de una escatología que prometía una inminente salvación. A pesar de su gran espontaneidad, de su devoción hacia la Cábala de Isaac Luria y de su aversión por la salvación individual, el movimiento hasídico del siglo XVIII buscó, en su mayor parte, ser cauteloso respecto a las tentaciones de los heraldos de la salvación colectiva y de los que pretendían apresurar la redención[3].

La respuesta del judaísmo a la invención de la patria

Uno de los grandes rabinos judíos del siglo XVII, vecino de Praga antes de la aparición del sabbataismo, fue Isaiah Halevi Horowitz, conocido como «el santo Sheloh». En 1621, después de la muerte de su mujer y a la vista de la rápida aproximación del año de la redención (el año judío de 5408 que coincidía con 1647-1648), el rabino se reubicó en Jerusalén. Después de vivir en la ciudad sagrada durante una temporada, se trasladó a Safed y finalmente se estableció en Tiberias, donde fue enterrado con gran ceremonia en 1628. Muchos historiadores sionistas le consideran la «primera golondrina» que a comienzos de la era

---

[2] Véase el instructivo libro de A. Elqayam, «Eretz ha-Zevi: Portrayal of the Land of Israel in the Thought of Nathan of Gaza», en A. Ravitsky (ed.), *The Land of Israel in Modern Jewish Thought,* Jerusalén, Yad Ben-Zvi, 1998, pp. 128-185 (en hebreo). También es importante señalar que los frankistas, el mayor movimiento sabbataista del siglo XVIII, tampoco consideraban la emigración a la Tierra Santa como un primordial objetivo mesiánico. Véase J. Frank, *Divrei ha'adon* [Palabras del Señor] (en hebreo).

[3] Uno de los principales elementos que distingue al judaísmo del sionismo es su diferente posición sobre el mesianismo, que el judaísmo rechaza pero que el sionismo recuerda con nostalgia. No es una coincidencia que estudiosos sionistas como Gershom Scholem, Joseph Klausner, Yehuda Kaufman y muchos otros admiraran y alabaran los mesiánicos anhelos históricos. Sobre esto, véase Y. Salmon, *Do Not Provoke Providence: Orthodoxy in the Grip of Nationalism,* Jerusalén, Shazar, 2006, p. 33 (en hebreo).

moderna decidió realizar la *aliyah,* es decir, «ascender» o emigrar a la Tierra de Israel. Sin embargo, el hecho de que él emigrara a la Tierra Santa mientras que miles de otros rabinos se negaran a hacerlo nos proporciona nuevas evidencias de las grandes diferencias y de la separación epistemológica entre el judaísmo tradicional y la emergente idea sionista. No puede haber duda en cuanto al sentido de conexión con la Tierra que tenía Horowitz ni de su gran amor por ella. No solo se trasladó a un nuevo lugar desconocido a una edad relativamente avanzada, sino que también llamó a otros para que se le unieran, sin pensar en los términos de una emigración colectiva de todos los judíos.

Fue en la ciudad de Safed donde parece que Horowitz terminó de escribir su influyente obra *The Two Tablets of the Covenant,* donde toma una clara posición en contra de la opción de establecerse en el lugar santo para vivir una vida judía normal. De ninguna manera se pretendía que la Tierra sirviera de refugio frente al peligro físico. Observar los mandamientos en ella sería más difícil que en cualquier otro lugar del mundo, y cualquiera que deseara establecerse en ella tenía que estar psicológicamente preparado para hacerlo. Un judío que marchara a la «tierra cananea» no lo hacía para establecerse pacíficamente, para participar de sus frutos y disfrutar de sus placeres. Basándose en los versos bíblicos, el santo Sheloh concluía inequívocamente que una persona que se estableciera en la Tierra Santa estaba destinada a vivir allí como un extranjero todos los días de su vida. Más aún, afirmaba que la Tierra no pertenecía a los hijos de Israel y que su misma existencia allí era precaria.

La descripción que hacía Horowitz de lo que suponía establecerse en la Tierra Santa era una copia exacta de lo que era la existencia en el exilio de los judíos en el resto del mundo. Para él, trasladarse a la Tierra no era una primera señal de la redención sino todo lo contrario: las cargas de la existencia en la Tierra eran mayores y más pesadas y por ello soportarlas, frente al miedo y la ansiedad, era un verdadero testimonio de la fe. Como escribió, «la persona que resida en la Tierra de Israel siempre debe recordar el nombre de Canaán, que indica esclavitud y sumisión […] Viviréis para ser forasteros en vuestra tierra, en palabras de David, "soy un forastero en el mundo"» (Salmos 119, 19)[4].

Un siglo después, el rabino Jonathan Eybeschutz, otro notable comentador de los textos que vivía en Praga, expresó una oposición similar a la tenta-

---

[4] I. H. Horowitz, *The Two Tablets of the Covenant* 2.3.11. Sobre las opiniones de santo Sheloh, véase A. Ravitzky, «Awe and Fear of the Holy Land in Jewish Thought», en A. Ravitzky (ed.), *Land of Israel,* cit., pp. 7-9.

ción de trasladarse a la Tierra Santa. Aunque acusado de sabbataismo por sus rivales, de hecho fue un estricto seguidor de la ley judía respecto a la redención y estaba sumamente preocupado por los esfuerzos humanos que buscaban acelerarla. Sostenía inequívocamente que los judíos no querían abandonar «su exilio» y que, en cualquier caso, hacerlo no dependía de ellos. «Porque ¿cómo puedo regresar cuando ello puede engendrar el pecado en mí?», preguntaba en un famoso sermón en la ciudad de Metz incluido en su obra *Ahavat Yonatan*[5]. La Tierra estaba concebida para recibir solo a judíos faltos de compulsiones, que no estuvieran expuestos a cometer transgresiones o a violar cualquiera de los mandamientos. Debido a que semejantes judíos no se encontraban en ninguna parte, vivir en la Tierra Santa no era simplemente desesperanzador sino que también suponía un gran peligro para la llegada de la redención.

Quizá lo más interesante sea el hecho de que el gran rival de Eybeschutz, el culto rabino Jacob Emden que acusaba a Eybeschutz de sabbataismo, estaba completamente de acuerdo con él en lo que se refiere a la Tierra de Israel. Su consistente crítica de todas las expresiones tácitas o explícitas de mesianismo también incluía el completo rechazo de todo intento por acelerar la redención. Si hubo alguien que hizo de las tres solemnes exhortaciones del Talmud los principios-guía de su doctrina, fue sin duda el rabino Emden. Atacó despiadadamente, calificándolo de necio, el fallido intento del grupo mesiánico del rabino Judah Hahasid que emigró a Jerusalén en 1700 y que está descrito en la historiografía sionista como el comienzo de la emigración nacionalista judía a la Tierra de Israel[6].

El miedo teológico a profanar la Tierra Santa debido a la mayor dificultad que suponía cumplir allí los mandamientos estaba profundamente enraizado en el pensamiento sobre la ley religiosa judía hasta comienzos del siglo XX. Algunos lo expresaban abiertamente, mientras que otros ignoraban el tema o preferían no mencionarlo nunca; otros más continuaron glorificando y exaltando las imaginadas virtudes de la Tierra sin plantearse nunca el establecerse allí. Dentro de las instituciones religiosas tradicionales no se produjo ningún

---

[5] J. Eybeschutz, «Parashat Ekev», en *Ahavat Yonatan,* Hamburgo, Shpiring, 1875, p. 72. Véase también la primera sección de *Sefer Yaarot Hadvash,* 74, y A. Ravitzky, «Awe and Fear», en *Land of Israel,* cit., pp. 23-24.

[6] Sobre la emigración hasídica véase la alabada obra de Jacob Barnai, *Historiography and Nationalism: Trends in the Research of Palestine and its Jewish Yishuv, 634-1881,* Jerusalén, Magnes, 1996, pp. 40-159 (en hebreo).

movimiento o corriente que tuviera por objetivo el traslado a Jerusalén para allí «construir y ser reconstruido».

Sin embargo, antes de que entremos a considerar las reacciones de las corrientes rabínicas ante la aparición del nuevo desafío nacionalista, tenemos que recordar a una de las primeras voces de la Ilustración que surgió de la judería europea del siglo XVIII: Moses Mendelssohn. Mendelssohn, que conoció personalmente tanto a Eybeschutz como a Emden, estudió en una *yeshivá* y conocía bien la literatura rabínica. Sin embargo, a diferencia de los dos grandes pensadores tradicionales, empezó a discrepar de los marcos legales judíos y a desarrollar un sistema de ideas independiente. Por esta razón se le considera el primer filósofo judío de la era moderna.

En gran medida también fue uno de los primeros filósofos alemanes. Cuando la mayoría de los súbditos de los reyes y príncipes todavía no conocían la lengua literaria alemana, Mendelssohn, como otros grandes intelectuales, ya había empezado a escribir en ella con notable virtuosismo. Eso no quiere decir que dejara de ser judío. Era un fiel observador de los mandamientos que expresó una profunda conexión con la Tierra Santa y que se oponía a la integración de los judíos en la cultura cristiana, incluso en el marco de una coexistencia religiosa igualitaria. Al mismo tiempo, sin embargo, trabajó para mejorar las condiciones socioeconómicas de los judíos y para facilitar su partida cultural de los guetos que, aunque proporcionaran a sus residentes una sensación de protección frente al asalto de la modernización, les habían sido impuestos. Por ello tradujo la Biblia al alemán literario (en caracteres hebreos) y añadió sus propios comentarios filosóficos. Su lucha por la igualdad de derechos de los judíos también le llevó a entrar en una de las últimas discusiones intelectuales de su vida.

En 1781, diez años antes de la muerte de Mendelssohn, el teólogo cristiano Johann David Michaelis lanzó un ataque sobre el acceso de los judíos a la igualdad de derechos. Fue uno de los primeros de los muchos enconados debates sobre el tema que continuarían en la primera mitad del siglo XIX. En el enfoque de Michaelis ya se puede detectar un tono judeófobo, protonacionalista, y una de sus principales quejas contra los judíos era que ellos ya tenían otra patria en el este. Realmente, los que odiaban a los judíos dentro de los territorios alemanes fueron los primeros en inventar un lejano territorio nacional judío, mucho antes del nacimiento del sionismo. Mendelssohn respondió inmediatamente y presentó sin miedo su posición. Su postura estaba basada en principios y sintonizaba con la de los judíos más devotos del siglo XIX. «El esperado regreso a Palestina, que tanto preocupa a Herr Michaelis,

> no tiene ninguna influencia sobre nuestra conducta como ciudadanos. Esto lo confirma la experiencia allí donde los judíos son tolerados. En parte, la naturaleza humana lo explica, solo el fanático no amaría el suelo sobre el que prospera. Y aquel que mantiene opiniones religiosas opuestas las reserva para la iglesia y la oración. En parte, también la precaución de nuestros sabios lo explica; el Talmud nos prohíbe *incluso pensar* sobre un regreso [a Palestina] por la fuerza [es decir, intentar alcanzar la redención mediante el esfuerzo humano]. Sin los milagros y señales mencionados en las Escrituras no tenemos que dar el más mínimo paso en la dirección de forzar un regreso y una restauración de nuestra nación. El Cantar de los Cantares expresa esta prohibición en un verso de una manera algo mística y sin embargo cautivadora: «Yo os conjuro, oh hijas de Jerusalén, por los corzos y las ciervas del campo, para que no levantéis ni despertéis mi amor hasta que él quiera». (Cantar de los Cantares 2, 7 y 3, 5)[7].

En este pasaje, en vísperas del nacimiento de los territorios nacionales en Europa, Mendelssohn sintió la necesidad de clarificar por qué la Tierra Santa no era su patria. Para ello se apoyaba en dos argumentos principales: el primero, que podía haberse tomado directamente del judaísmo helenístico, mantenía que los judíos eran seres humanos normales y por ello amaban la tierra en la que vivían; y el segundo, que surgía explícitamente del Talmud, citaba la excusa teológica de las tres solemnes exhortaciones. A partir de entonces estos dos argumentos serían expresados por la Haskalah judía, que se consideraba a sí misma como parte del surgimiento de la nación alemana. Desde esta perspectiva, podemos entender a Mendelssohn como un cierto hito que cierra la brecha entre Filón de Alejandría, el primer filósofo judío helenístico, y Franz Rosenzweig, posiblemente el último gran filósofo judío alemán, que también rechazó categóricamente cualquier intento de vincular el judaísmo con la tierra[8]. Al mismo tiempo, Mendelssohn pue-

---

[7] M. Mendelssohn, «Remarks Concerning Michaelis' Response to Dohm (1783)», en P. Mendes-Flohr y J. Reinharz (eds.), *The Jew in the Modern World: A Documentary History,* Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 48-49. El texto alemán original se encuentra en M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften* 3, Hildesheim, Gerstenberg, 1972, p. 366.

[8] Como Martin Buber, Rosenzweig concebía a los judíos como una comunidad de sangre. Sin embargo, a diferencia de Buber, se negaba a vincular la sangre con la tierra y rechazaba la consideración de la Tierra Santa como una patria: «Solo nosotros hemos puesto nuestra confianza en la sangre y nos hemos apartado de la tierra [...] Por esta razón, la leyenda tribal del pueblo eterno empieza de otra manera que con lo nativo. Solo el padre de la humanidad [...] brota de la tierra [...] sin embargo, los antepasados de Israel emigraron». F. Rosenzweig, *The Star of Rede-*

de ser considerado como el precursor del gran movimiento de reforma del judaísmo que también se oponía a las ideas sionistas y protosionistas.

Mendelssohn creía que la idea de un Estado judío en la Tierra Santa era negativa y destructiva y en eso no se diferenciaba del rabinato tradicional. El ascenso del nacionalismo en Europa durante el siglo XIX no cambiaría este punto fundamental de la fe de ninguna manera significativa. Aparte de unos cuantos rabinos como Zvi Hirsch Kalischer y Judah Alkalai que trataron de combinar el mesianismo religioso con el realismo territorial nacional, lo que les valió las alabanzas de la historiografía sionista, la corriente principal de las instituciones judías no demostró ninguna sensibilidad hacia las primeras expresiones del protosionismo. Por el contrario, respondió con total hostilidad a la misma idea de convertir la Tierra Santa en una patria nacional.

Tenemos que recordar que los esfuerzos iniciales del judaísmo tradicional, histórico, para enfrentarse a los cambios del periodo no se encaminaron hacia el sionismo, es decir, hacia el proyecto de asimilación colectiva en la modernidad. Más bien, las luchas iniciales del siglo XIX estaban dirigidas hacia la integración semicolectiva (el judaísmo de la reforma) y hacia la asimilación individual, primordialmente secular. A través de estos dos últimos procesos los judíos buscaban unirse a las culturas nacionales, todavía en evolución, de los países en los que habitaban. El progreso legislativo respecto a la igualdad de derechos para los judíos en los países de Europa Occidental, y posteriormente en los de Europa Central, aceleraron la desintegración de las superestructuras que desde hacía mucho tiempo constreñían la existencia judía. La penetración de las ideas ilustradas del escepticismo en Europa del Este, y la influencia de estas ideas sobre el estrato educado y las generaciones jóvenes, empezó a perturbar a las instituciones de la comunidad judía que buscaron responder al desafío de cualquier forma posible.

El judaísmo de la Reforma empezó a florecer en todos los lugares donde el liberalismo político estaba bien establecido y, en ocasiones, incluso contribuyó a establecerlo. En Holanda, Gran Bretaña, Francia y especialmente en Alemania, las recién establecidas comunidades religiosas trataron de adaptar las prácticas y las tácticas judías al espíritu de la Ilustración que había propagado la Revolución francesa. Cualquier cosa en la tradición que se percibía como contraria a la

---

mption, trad. Barbara E. Galli, Madison, University of Wisconsin Press, 2005, p. 319. Sobre la posición de Burber respecto a la conexión orgánica entre la tierra y la nación, véase M. Buber, *Between a People and Its Land,* Jerusalén, Schocken, 1984 (en hebreo).

intuición fue modificada y dotada de una nueva sustancia y expresión. La sinagoga y las prácticas de oración fueron cambiadas, y nuevos centros de culto desarrollaron estimulantes nuevos rituales.

Aparte de los esfuerzos por modernizar las actividades de la comunidad, lo que más caracterizó a la empresa de la reforma fue el intento por adaptar el judaísmo al proceso de consolidación de las naciones y de las culturas nacionales que entonces estaba en marcha. Los judíos de la reforma, buscando su lugar en este proceso, se vieron a sí mismos ante todo como un componente inmanente de las nuevas identidades colectivas. Las oraciones hebreas fueron traducidas a los cada vez más dominantes lenguajes nacionales estandarizados. Además, el judaísmo de la reforma eliminó de la liturgia todas las referencias a la redención que sugerían un regreso a Sión al final de los tiempos. De acuerdo con el *ethos* de la reforma, cada judío solo tenía una patria: el país donde él o ella vivía. Los judíos, por encima de todo, eran alemanes, holandeses, británicos, franceses y estadounidenses que seguían la fe de Moisés.

Los judíos de la reforma manifestaron una fuerte oposición a las ideas protosionistas que surgieron durante la segunda mitad del siglo XIX temiendo que la insistencia en resaltar una diferencia, que era cultural más que religiosa, intensificara la judeofobia y obstaculizara la causa de la igualdad civil. Sin embargo, esta oposición no impidió el auge del moderno antisemitismo en Europa Central y del Este. Los nacionalismos típicamente necesitaban a los judíos, además de a otros grupos minoritarios, para delinear unas fronteras nacionales que todavía no estaban suficientemente definidas. En última instancia, el protosionismo y el sionismo surgieron como respuestas inmediatas y directas al nacionalismo etnocéntrico que empezó a excluir a los judíos sobre bases religiosas, mitológicas y, poco después, también biológicas. Pero para los liberales judíos de la reforma, el desarrollo del sionismo político era incluso una preocupación mayor que expresaron en cientos de publicaciones. A sus ojos, el sionismo estaba empezando a parecerse cada vez más a la otra cara de la moneda que representaba el nacionalismo judeófobo: ambas corrientes de pensamiento se negaban a ver a los judíos como patriotas de la tierra donde vivían y ambas sospechaban que mantenían una doble lealtad.

En Alemania, el judaísmo de la reforma surgió como la más numerosa de las corrientes judías y produjo numerosos intelectuales religiosos, desde el alumno de Mendelssohn, David Friedländer, al docto rabino Abraham Geiger y figuras como Sigmund Maybaum y Heinemann Vogelstein. Los estudios judaicos *(Wissenschaft des Judentums),* que contribuyeron más al estudio de la historia judía

que cualquier otro movimiento cultural durante la primera mitad del siglo XIX, se desarrollaron dentro de su órbita. Sin tomar en cuenta el impacto del judaísmo de la reforma, es imposible entender, por ejemplo, el pensamiento judío antisionista de Hermann Cohen, el gran filósofo neokantiano[9]. Especialmente después de las revoluciones de 1848, el movimiento también facilitó el desarrollo de grupos en Estados Unidos, donde se propagó y fortaleció[10].

A pesar de su gran rivalidad, el judaísmo de la reforma y el judaísmo tradicional estaban de acuerdo en una cuestión fundamental: la firme negativa a considerar Palestina como una propiedad nacional, un destino para la emigración judía o una patria nacional. Como hemos visto, los judíos en Europa Occidental y del Este estaban tan nacionalizados como otros ciudadanos, no en el sentido de abrazar una única identidad política judía, sino por el contrario en el sentido de estar integrados en sus respectivas naciones individuales. En los años finales del siglo XIX, un importante periódico judío explicaba el fenómeno en los siguientes términos: «Sobre esta cuestión del amor por el káiser y el Reich, por el Estado y la patria, todos los partidos de la judería tienen una sola opinión, el ortodoxo y el de la reforma, el ultraortodoxo y el instruido *[die Aufgeklärtesten]*»[11].

Un destacado ejemplo de esta dinámica fue el rabino Samson Raphael Hirsch, el principal dirigente del judaísmo ortodoxo alemán del siglo XIX. En aquel momento ya sabía leer y escribir fluidamente en alemán, y todavía está reconocido como un brillante comentarista cuyos capacitados alumnos y seguidores superaron con creces a los de los demás rabinos de la época. Los primeros ecos del protosionismo, propiciados por las ideas del rabino Kalischer y del antiguo comunista Moses Hess, hicieron que Hirsch se lanzara inmediatamente a detener esta desviación a la que consideraba una falsificación del judaísmo histórico que podía dañar-

---

[9] Sobre las posiciones antisionistas de este filósofo, véase H. Cohen, *Selected Essays from Jüdische Schriften,* Jerusalén, Bialik, 1977, pp. 87-104 (en hebreo), y *Religion und Zionismus,* Crefeld, Blätter, 1916.

[10] Solamente en 1937, después del ascenso del nazismo y dentro del clima liberal del nacionalismo americano, el judaísmo progresista empezó a llegar a un acuerdo con la idea nacionalista. Después de la victoria israelí en la guerra de 1967, su identificación con el Estado de Israel se hizo absoluta y en 1975 incluso se unió a la Organización Sionista Mundial. Para profundizar en este tema, véase M. A. Meyer, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism,* Nueva York, Oxford University Press, 1988. Desafortunadamente el autor de este estudio presta muy poca atención a la lucha entre el judaísmo liberal y el sionismo (pp. 326-327).

[11] *Der Israelit* 79/80, 11 de octubre, 1898, 1460, citado en Y. Zur, «Zionism and Orthodoxy in Germany», en H. Avni y G. Shimoni (eds.), *Zionism and Its Jewish Opponents,* Jerusalén, Hassifriya Hazionit, 1990, p. 75 (en hebreo).

lo gravemente. Le preocupaba que aquellos que consideraban la Tierra Santa como la patria judía y reclamaban la soberanía sobre ella repitieran el error de Bar Kokhba en los tiempos de Adriano y desencadenaran una nueva tragedia judía. Por ello recordaba a todos los judíos que no había que olvidar que

> Yisrael recibió la Torá en el desierto, y allí –sin un país y sin una tierra de su propiedad– se convirtió en una nación, un cuerpo cuya alma era la Torá [...] La Torá, el cumplimiento de la Voluntad Divina, constituye el fundamento, la base y el objetivo de este pueblo [...] Por ello, una tierra, la prosperidad y las instituciones del Estado tenían que ponerse a disposición de Yisrael no como objetivos en sí mismos sino como medios para cumplir la Torá[12].

La idea de que las sagradas escrituras habían remplazado completamente a la Tierra tuvo repercusión entre otros estudiosos tradicionales, y cuando Herzl intentó invitar a la Unión de Rabinos Alemanes a la apertura del Primer Congreso Sionista en 1897, se encontró con una sonora negativa. La situación era tan grave que la comunidad judía en Múnich, donde se iba a celebrar el congreso, se negó de lleno a permitir que el encuentro tuviera lugar en suelo alemán. Como resultado, Herzl se vio obligado a trasladarlo a Basilea, en Suiza. De los noventa representantes de los rabinos alemanes, todos menos dos firmaron una dura carta de protesta contra la convocatoria del congreso sionista.

Naftali Hermann Adler, el gran rabino del Reino Unido que inicialmente apoyó a la comunidad judía en Palestina e incluso expresó su apoyo hacia el movimiento de los Amantes de Sión, se opuso inmediatamente al proyecto de colonización política sionista y se negó públicamente a reunirse con Herzl. Lo mismo sucedió con Zadoc Kahn, el gran rabino de Francia. Aunque apoyaba la empresa filantrópica de Edmond James de Rothschild y estuvo inicialmente intrigado por el sionismo, para él la adhesión de la judería francesa a la patria francesa era mucho más importante que el nuevo «aventurismo» nacional judío.

Pero la actitud más intrigante de un rabino europeo respecto al sionismo fue la de Moritz Güdemann, el gran rabino de Viena y un destacado estudioso de la historia judía. En 1895, incluso antes de escribir *The Jewish State,* Herzl se dirigió a este influyente rabino con el objetivo de obtener su ayuda para contactar con la rama vienesa de la familia Rothschild y consiguió despertar su curiosidad.

---

[12] S. R. Hirsch, «The Eighth Letter: The Founding of the Jewish People», en *The Nineteen Letters,* Nueva York, Feldheim, 1995, pp. 115-116.

El rabino estaba seguro de que Herzl estaba dispuesto a unirse a la lucha contra el antisemitismo y quizá también para reclutar a *Neue Freie Presse,* el periódico vienés de gran circulación para el que escribía Herzl, en defensa de los judíos perseguidos. Sin embargo, Güdemann comenzó a preocuparse después de su visita a la casa de Herzl, donde se sorprendió al descubrir que el periodista tenía un árbol de Navidad[13]. Se sabía que Herzl no era un judío especialmente observante y que ni siquiera había circuncidado a su hijo (lo más probable porque consideraba la circuncisión como un detrimento de la masculinidad). Pero el rabino Güdemann superó sus dudas respecto al extraño joven *goy* y continuó una correspondencia con el intrigante periodista.

En su teatralmente rica imaginación, Herzl vio a Güdemann como el gran rabino de la capital del futuro Estado judío[14]. En este contexto, el significativo «malentendido» que surgió entre los dos era bastante revelador. Aunque Güdemann era un rabino tradicional, no de la Reforma, se mantenía alejado de todas las formas de nacionalismo. Su cosmopolitanismo reflejaba con exactitud los aspectos políticos y culturales antinacionalistas del Imperio austro-húngaro. En 1897, el año del Primer Congreso Sionista, el rabino de Viena publicó un opúsculo que llevaba por título *National Judaism*[15]. Este breve trabajo es una de las más ilustradas críticas teológicas y políticas de la visión sionista que jamás se haya escrito.

Como rabino y devoto judío, Güdemann no cuestionaba la narrativa bíblica. Sin embargo, su comentario sobre la Torá y los libros de los profetas desplegaba un afán de universalismo y solidaridad humana. Sus profundas ansiedades respecto al antisemitismo moderno le convirtieron en un consistente y metódico pensador antinacionalista. Desde su punto de vista, incluso aunque los judíos hubieran sido un pueblo en la Antigüedad, desde la destrucción del Templo no habían sido nada más que una importante comunidad religiosa que tenía el objetivo de diseminar el mensaje del monoteísmo por todo el mundo y convertir a la humanidad en un gran pueblo. Los judíos siempre se habían adaptado bien a las diversas culturas (griega, persa y árabe, por ejemplo) al mismo tiempo que conservaban su fe y su Torá. Tanto el rabino tradicional Güdemann como los rabinos del judaísmo de la Reforma, incluyendo a Adolf Jellinek, dirigente de la

---

[13] Journal I, December 24, 1895, en T. Herzl*, Writings,* Tel Aviv, Neuman, 1960, p. 212 (en hebreo).

[14] 7 de junio de 1895, en *ibid.,* p. 35.

[15] M. M. Güdemann, *National Judaism,* Jerusalén, Dinur, 1995 (en hebreo).

comunidad liberal en Viena, estaban en principio de acuerdo en que los judíos de Alemania eran alemanes, los de Gran Bretaña, británicos y los de Francia, franceses, y en que eso era algo bueno:

> Los capítulos más importantes en la historia de la Diáspora estaban reflejados en nombres como Filón, el Rambam y Mendelssohn. Estos hombres no fueron solo los portadores de la bandera del judaísmo sino que también brillaron con fuerza en la cultura general de sus tiempos[16].

Güdemann sostenía que el egoísmo nacional que se propagaba por el mundo contradecía fundamentalmente el espíritu de la religión judía, y los devotos seguidores de la Biblia y de la ley religiosa judía debían evitar caer bajo la tentadora y peligrosa influencia del chovinismo. Ese era precisamente el camino por el que los judíos no debían seguir a los gentiles. En otras palabras: asimilación en la moderna cultura secular, sí; pero asimilación en la política moderna, no. Todo judío culto sabía que los conceptos políticos básicos que se derivaban de la cultura grecorromana no existían dentro de la cultura judaica, y el carismático rabino no ocultaba su temor a que un día un «judaísmo con cañones y bayonetas invirtiera los papeles de David y Goliat para constituirse en una ridícula contradicción de sí mismo»[17]. Sin embargo, debido a la amenaza del antisemitismo, Güdemann no se oponía a la emigración y al asentamiento de judíos en otros países, y ahí se encuentra la base de la errónea comprensión que tuvo Herzl del erudito rabino:

> Dar a esos judíos, para los que la lucha por sobrevivir en su actual patria se ha vuelto demasiado difícil, una oportunidad para establecerse en otra parte es un acto digno de elogio. Solo podemos pedir y esperar que las colonias judías que ya existen y aquellas que se establezcan en el futuro, en la Tierra Santa o en otras partes, continúen existiendo y prosperando. Sin embargo, sería un grave error que iría contra el espíritu y la historia del judaísmo el que estas actividades de asentamiento, que son merecedoras de reconocimiento, se vincularan con aspiraciones nacionalistas y se consideraran como el cumplimiento de la promesa divina[18].

---

[16] *Ibid.,* p. 27.

[17] *Ibid.,* p. 28.

[18] *Ibid.* Aunque Güdemann utiliza los términos «Tierra Santa» y «Palestina», la traducción hebrea sustituye estos términos por el habitual «Tierra de Israel».

De acuerdo con Güdemann, el judaísmo nunca había dependido del tiempo o del lugar y nunca había tenido una patria. Mantenía que muchos judíos olvidaban intencionadamente la historia judía y conscientemente la falsificaban interpretando el anhelo y amor por la Tierra Santa, y el deseo de ser enterrado allí, como una mentalidad nacionalista, lo cual no era cierto. La razón era simple:

> Para prevenir la equivocación de que la existencia de Israel depende de la propiedad de la tierra o está atada a la tierra de su herencia, la Biblia explica: «Porque la porción de Jehová es su pueblo; Jacob la heredad que le tocó» (Deuteronomio 32, 9). Esta perspectiva, que considera al pueblo de Israel más como un patrimonio de Dios que como los propietarios de ese patrimonio, no puede servir de base para un nativismo vinculado por un inquebrantable lazo con la tierra en cuestión. Israel nunca se apoyó en el carácter autóctono o aborigen que sirvió a los demás pueblos de la Antigüedad[19].

No sorprende que tras la publicación de este punzante panfleto, Herzl perdiera cualquier esperanza tanto en los rabinos de la Reforma como en los rabinos tradicionales de Europa Occidental y Central. También sabía que no tenía esperanza de encontrar apoyo entre los judíos de Estados Unidos. Después de todo, el rabino Isaac Mayer Wise, fundador de la Conferencia Central de Rabinos de América, había clasificado pública e inequívocamente al sionismo como un falso mesianismo, y había proclamado que Estados Unidos –no Palestina– era el verdadero lugar de refugio para los judíos. Con esto se desvanecieron todas las esperanzas de encontrar apoyo y ayuda en la nueva y cada vez más fuerte comunidad judía en América[20].

A partir de entonces Herzl depositó sus esperanzas exclusivamente en los rabinos de Europa del Este, los guías espirituales de la gran población de habla *yiddish* de la región. Realmente, los pocos judíos tradicionales del movimiento Mizrachi que en 1897 asistieron a la histórica asamblea del joven movimiento nacionalista procedían mayoritariamente del Imperio ruso. A diferencia de los rabinos de Gran Bretaña, Francia, Alemania y Estados Unidos, que ya hablaban y escribían en sus respectivas lenguas nacionales, los rabinos de Europa del Este

---

[19] *Ibid.,* p. 20. La respuesta de Herzl se encuentra en «The National Judaism of Dr. Güdemann», en Ben-Yehuda Internet Project [http://benyehuda.org/herzl/herzl_009.html (en hebreo)].

[20] Véase M. Weinman, «The Attitude of Isaac Mayer Wise Toward Zionism and Palestine», *American Jewish Archives* 3 (1951), pp. 3-23.

todavía tenían su propio lenguaje –el *yiddish,* en el que escribía la mayoría– así como su lenguaje sagrado, el hebreo. La utilización del ruso o del polaco encontraba la encarnizada oposición del *establishment* rabínico oriental.

Como sabemos, la situación de los judíos de Europa del Este era totalmente diferente a la de los judíos de Europa Occidental. Millones de ellos seguían viviendo en barrios o pequeños pueblos segregados de los de sus vecinos. Además, al contrario que los judíos de Occidente, esta población exhibía claras señas de una única y viva cultura popular. Por ello, en estos lugares –pero no necesariamente en otros– la secularización y la politización jugaron un papel en dar forma a una cultura específica. Los partidos políticos, los periódicos y la literatura se organizaban, dirigían y publicaban en *yiddish.* Como todos los demás habitantes de la Rusia zarista, los judíos no eran ciudadanos del Imperio sino solamente sus súbditos; en consecuencia, no se desarrolló ningún significativo nacionalismo local no judío. Y cuando tomamos en cuenta la encarnizada judeofobia que cristalizaba en estas zonas, entendemos por qué fue allí, entre todos los lugares, donde el sionismo adquirió su primera base de apoyo y alcanzó sus primeros éxitos.

Los precursores aunque marginales esfuerzos para establecerse en Palestina realizados a partir de la década de 1880 –aunque sin exponer aspiraciones nacionales y teniendo cuidado de observar los mandamientos judíos– habían recibido un cierto grado de apoyo del *establishment* rabínico tradicional. Los rabinos estaban muy preocupados por el secular radicalismo socialista que se había estado propagando entre la juventud judía. Aunque al rabinato no le entusiasmaba la emigración a la Tierra Santa iniciada por los Amantes de Sión, entre los que se contaban algunos judíos tradicionales, inicialmente el fenómeno no pareció suponer ninguna amenaza significativa para los marcos religiosos judíos. Tampoco los primeros informes sobre la organización política sionista levantaron una inmediata preocupación. Se esperaba que alimentar el anhelo por la sagrada Sión ayudaría a salvaguardar el núcleo de la creencia judía de la influencia de la fuerza secularizante de la modernización.

Los rabinos pronto entendieron que los amables gestos que les dirigía el sionismo eran meramente instrumentales[21]. Por un momento, los defensores de la

---

[21] El primer libro antisionista judío fue el de D.-B. Tursz, *Herzl's Dream,* Varsovia, Tursz, 1899. Sobre este libro y los escritos de los rabinos que se opusieron al sionismo, véase la exhaustiva obra de Y. Salmon, «Zionism and the Ultraorthodox in Russia and Poland 1898-1900», en Y. Salmon, *Religion and Zionism: First Encounters,* Jerusalén, Hassifriya Hazionit, 1990, pp. 252-313 (en hebreo).

religión habían esperado utilizar el nacionalismo en su propio beneficio. Sin embargo, rápidamente descubrieron que incluso aunque compartían mucho con el sionismo, el objetivo de los dos movimientos era totalmente opuesto. Herzl y sus colegas en el nuevo movimiento cortejaban al liderazgo tradicional porque eran conscientes de su poder hegemónico dentro de la judería. Buscaban convertir a los judíos religiosos en judíos nacionalistas y no tenían ninguna intención de conservar una religión que era antimoderna y por ello antinacionalista.

Entre el primer congreso sionista de 1897 y el cuarto en 1900, los rabinos más destacados de Europa del Este hablaron en contra de la transformadora visión de convertir la Tierra Santa en una patria donde todos los judíos se reunirían para establecer un Estado judaico. Después de años de encarnizadas luchas entre rabinos *Mitnagdim* y hasídicos, la amplia base de hostilidad hacia el sionismo logró unificarse en un frente oriental de lucha que incluía a Yisrael Meir Kagan de Raduń (conocido como el Jafetz Jaim), Yehudah Aryeh Leib Alter (rabí de Gerrer, autor de Sfas Emes y también conocido con ese nombre), Jaim Halevi Soloveitchik de Brisk; Yitzchak Yaakov Rabinovich (el rabino Itzele Ponevezher), Eliezer Gordon de Telz, Lituania, Eliyahu Jaim Meisel de Lodz, David Friedman de Karlin-Pinsk, Jaim Ozer Grodzinski de Vilna, Yosef Rosen de Dvinsk, Letonia (conocido como Rogatchover Gaon), Sholom Dovber Schneersohn, el rabí de Lubavitch, y una larga lista de otros más. Cada uno de estos personajes habló en defensa de la Torá contra lo que ellos consideraban el presagio de su destrucción[22].

Esta era la elite de la judería del este de Europa, importantes líderes del judaísmo que encabezaban grandes comunidades por todo el Imperio ruso. Eran los brillantes comentaristas de la Torá de su época y, en consecuencia, ellos más que nadie eran los responsables de dar forma al espíritu y a las sensibilidades de cientos de miles de creyentes. Esta elite judía rompió el ímpetu del sionismo mucho más efectivamente que la influencia combinada del Bund, de los socialistas y de los

---

[22] Aunque no he recogido los nombres de los rabinos de fuera del Imperio ruso, los declarados oponentes del sionismo también incluían a la mayoría de los rabinos de Hungría, tanto tradicionales como de la reforma (Neologs). Desde el rabino Jaim Elazar Spira (el rabí de Munkaczer), el rabino Isaac Breuer hasta el rabino Dr. Lipót Kecskeméti, todas las corrientes del judaísmo estaban unidas en su tenaz oposición al sionismo. Sobre Spira, véase A. Ravitzky, «Munkács and Jerusalem: Ultra-Orthodox Opposition to Zionism and Agudaism», en S. Almog; J. Reinharz y A. Shapira (eds.), *Zionism and Religion,* Hanover, NH, Brandeis University Press, 1998, pp. 67-92. Sobre Kecskeméti, véase Y. Friedlander, «The Thoughts and Deeds of Zionist and Anti-Zionist Rabbis in Hungary», disertación doctoral, Bar-Ilan University, 2007, pp. 123-143 (en hebreo).

liberales, y fue la que le impidió surgir como la fuerza dirigente entre los judíos del este de Europa. Los grandes rabinos no permitían la entrada en sus sinagogas o lugares de estudio de la Torá a los activistas sionistas; también prohibían la lectura de los escritos sionistas y cualquier cooperación política con ellos.

Los escritos de estos rabinos revelan un diagnóstico hábil y sensato del nacionalismo. Aunque sus herramientas conceptuales puedan en ocasiones haber sido ingenuas e inadecuadas, pocos estudiosos de su tiempo expresaron reflexiones tan agudas. Esto se debía no a la brillantez de los rabinos sino más bien del hecho de que ellos eran los únicos intelectuales de finales del siglo XIX capaces de analizar el nacionalismo desde fuera. Como extraños frente a la era moderna y extranjeros en una tierra ajena identificaron intuitivamente los principales atributos de la nueva identidad colectiva.

En 1900, un grupo de los rabinos más influyentes compiló y publicó en común un volumen titulado *The Book of Light for the Righteous. Against the Zionist Method*. Ya en la introducción, los editores dejaban clara su posición:

> Nosotros somos el pueblo del Libro, y en los libros de la Biblia, en la Mishná y el Talmud, en el Midrash y en las leyendas de nuestros sagrados maestros de bendita memoria, no encontramos ninguna mención de la palabra «nacionalismo», ni en su derivación hebrea de la palabra «nación» ni en las indicaciones o el lenguaje de nuestros maestros de bendita memoria[23].

Considerando los muchos colaboradores ultraortodoxos que aparecen en la obra, era evidente que el mundo judío estaba afrontando un fenómeno histórico sin precedentes. Los rabinos explicaban que no había duda de que los judíos eran un pueblo porque Dios eligió proclamarles como tal; sin embargo, este pueblo se definía solamente por la Biblia y no por cualquier autoridad ajena a la fe. Por razones tácticas, los tentadores sionistas estaban sosteniendo que la nación podía acomodar a creyentes y no creyentes por igual, y que la Torá tenía una importancia secundaria. Esto era una innovación, igual que la proclamación de que el judaísmo era una agrupación política nacional y no una agrupación religiosa, algo que nunca se había afirmado anteriormente en la tradición judía. Los sionistas también habían elegido intencionadamente la Tierra Santa como el territorio sobre el que había que establecer un Estado porque ellos entendían lo

---

[23] S. Z. Landa e Y. Rabinovich (eds.), *The Book of Light for the Righteous. Against the Zionist Method,* Varsovia, Haltar, 1900, p. 18 (en hebreo).

valiosa que era para los judíos. Incluso se habían apropiado del nombre de Sión con la intención de atraer a los creyentes ingenuos para que se hicieran partidarios del nacionalismo. Para todos los tipos de sionismo, la judería era un pueblo fosilizado que necesitaba ser rehabilitado. Sin embargo, para los autores del volumen en cuestión, esa declaración significaba una helenización moderna y una nueve especie de falso mesianismo.

El rabino Meisel de Lodz sostenía que «los sionistas no están a la búsqueda de Sión» y simplemente se habían puesto ese manto verbal para engañar a los judíos ingenuos[24]. El rabino Jaim Soloveitchik y el Rogatchover Gaon los consideraban un «culto» y no parecían encontrar suficientes palabras para denunciarlos en conjunto. El rabí de Lubavitch advertía que «todo su deseo y propósito es tirar la carga de la Torá y de los mandamientos y mantener solamente el nacionalismo, y eso es lo que constituiría su judaísmo»[25]. El popular dirigente hasídico azotó con especial saña la selectiva utilización de la Biblia que hacían los sionistas, saltando sobre elementos que encontraban inconvenientes y creando una nueva fe en la teoría y en la práctica, una Torá nacionalizada que era completamente diferente a la que se le había entregado a Moisés en el monte Sinaí.

En unión de otros libros y artículos, esta publicación conjunta reflejó inequívocamente la opinión del rabinato tradicional de que el sionismo representaba una reproducción de la asimilación secular individual en el colectivo nivel nacional. En el sionismo, la Tierra reemplazaba a la Torá y el arrollador culto al futuro Estado reemplazaba a la sólida adhesión a Dios. Desde esta perspectiva, el nacionalismo judío planteaba un peligro mucho mayor para el judaísmo que la asimilación individual, incluso mayor que la deleznable reforma religiosa. En el caso de estos dos últimos fenómenos había la oportunidad de que los judíos regresaran a su fe original después de decepcionarse. Sin embargo, en el caso del sionismo no había oportunidad de regresar.

El miedo del judaísmo tradicional al poder del nacionalismo finalmente se demostró justificado. Con la terrible ayuda de la historia el sionismo derrotó al judaísmo y, después de la Segunda Guerra Mundial, grandes segmentos de la judería mundial que habían sobrevivido al exterminio aceptaron el decisivo ve-

[24] *Ibid.,* p. 53.

[25] *Ibid.,* p. 58. Véase también «Statement by the Lubbavitcher Rebbe Shulem ben Schneersohn, on Zionism (1903)», en M. Selzer (ed.), *Zionism Reconsidered,* Londres, Macmillan, 1970, pp. 11-18.

redicto: el principio de un Estado designado como judío y situado en la Tierra Santa que sería una patria nacional judía. Con la pequeña excepción de una minúscula comunidad basada en Jerusalén y de las grandes cortes hasídicas en Nueva York, la mayoría de los fieles judíos se hicieron seguidores del nuevo nacionalismo en un grado u otro. Algunos incluso llegaron a apoyar un nacionalismo extremadamente agresivo. Así, cuando el amo del universo empezaba a dar muestras de debilidad y posiblemente de fallecimiento, también ellos, como la secular derecha radical, pasaron a ver a los seres humanos –es decir, al nacionalismo– como el todopoderoso amo de la tierra.

Vayoel Moshe, un influyente libro de Yoel Teitelbaum, rabino de Satmar, puede considerarse como la culminación y el excelente resumen teórico de la oposición del judaísmo al protosionismo y al sionismo[26]. Aunque el texto –la primera parte escrita en la década de 1950– contiene pocas cosas nuevas, sí insufla vida sobre las tres languidecentes exhortaciones talmúdicas: prohíbe la emigración colectiva a la Tierra Santa antes de la redención; resalta que la tierra de la Biblia nunca fue un territorio nacional y prohíbe el establecerse allí sin una meticulosa observación de los claros mandamientos relativos a ella, y mantiene que el hebreo es un lenguaje sagrado estrictamente concebido para la oración y la discusión de la ley que no debía utilizarse como lenguaje secular para negocios, maldiciones, blasfemias o, de acuerdo con el rabino, para dar órdenes militares.

Hasta el nacimiento del sionismo a finales del siglo XIX, pocos judíos imaginaban que la Tierra Santa podía convertirse en un territorio nacional para la judería del mundo. El sionismo ignoró la tradición, los mandamientos y las opiniones de los rabinos, y habló en nombre de aquellos que rechazaban por completo estas cosas y públicamente expresaban desprecio por ellas. Sin duda, este no fue el primer acto de suplantación de la historia: igual que los jacobinos hablaban con toda confianza en nombre del pueblo francés, que todavía no existía realmente, e igual que los bolcheviques se representaban a sí mismos como el sustituto histórico del proletariado, que justamente entonces empezaba a aparecer en el Imperio ruso, los sionistas situaron su imaginada patria dentro del judaísmo y se consideraron a sí mismos sus sucesores y sus acreditados y auténticos representantes[27].

---

[26] Y. Teitelbaum, *Vayoel Moshe,* Brooklyn, Jerusalem Publications, 1961 (en hebreo).

[27] El mejor y más exhaustivo estudio de la oposición judía al nacionalismo publicado hasta la fecha es el de Y. Rabkin, *A Threat from Within: A Century of Jewish Opposition to Zionism,* Londres, Zed Books, 2006.

En última instancia, la revolución sionista logró nacionalizar los principales elementos del discurso religioso judío. A partir de entonces, la Tierra Santa se convirtió en un espacio más o menos definido que debería ser poseído por el pueblo eterno. En resumen, durante el siglo XX la Tierra Santa se convirtió en la «Tierra de Israel».

El derecho histórico y la propiedad del territorio

El diagnóstico de Herzl sobre la situación de la judería del Este y del Centro de Europa era más acertado que el de sus rivales y eso explica por qué sus ideas han sido tan poderosas a largo plazo. Tradicionalistas, reformistas, autonomistas, socialistas y liberales por igual no supieron entender la fría naturaleza agresiva del nacionalismo en esas regiones de Europa y por ello fracasaron en identificar, como hizo Herzl, la grave amenaza que planteaba para la existencia judía. Retrospectivamente, ahora también sabemos que la elección de los empobrecidos emigrantes sin hogar, que abandonaron en masa la vieja Europa del Este por las costas de las Américas, fue finalmente una elección mejor que la de aquellos que eligieron permanecer donde estaban. Pero sigue siendo demasiado pronto para saber con seguridad si tenían razón en su tenaz negativa a emigrar a Palestina. En cualquier caso, la gran emigración hacia el oeste salvó millones de vidas. Desafortunadamente no se puede decir lo mismo del proyecto sionista[28].

Sin embargo, aunque el diagnóstico de los fundadores del sionismo era acertado, la medicina que prescribían era problemática debido a su llamativo parecido con el núcleo ideológico del moderno sentimiento antijudío. Los mitos sionistas respecto a la delimitación de la imaginada nación judía, y del territorio designado para esa «nación», estaban concebidos para aislarla «étnicamente» de otras naciones y por ello para apropiarse de una tierra sobre la cual y de la cual estaban viviendo otros.

---

[28] El movimiento sionista ni salvó a los judíos de las manos de los nazis, ni pudo hacerlo. Sin embargo, su enfoque general sobre el genocidio era bastante problemático. Sobre este tema, véase el valiente y precursor libro de S. B. Beit-Zvi, *Post-Ugandan Zionism on Trial: A Study of the Factors that Caused the Mistakes Made by the Zionist Movement During the Holocaust*, S. B. Beit-Zvi, 1991. Sobre la actitud del movimiento sionista hacia la víctimas de la persecución nazi y del antisemitismo antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial, véase H. Schubert, «The Evian Question in Context», tesis M. A., Tel Aviv University, 1990 (en hebreo).

El propio Herzl puede haber sido menos etnocéntrico, y en verdad menos «sionista», que los otros líderes importantes del joven movimiento. Al contrario que la mayoría, no creía realmente que los judíos fueran una única nación basada en la raza; además, para él, a diferencia de la mayoría de los miembros del movimiento, Palestina tenía menos importancia como país de destino. Dentro de su visión, lo más decisivo era la urgente necesidad de encontrar un refugio nacional colectivo para los desvalidos judíos perseguidos. En su libro de 1896, *Der Judenstaat* [El Estado de los judíos], explica su posición sobre el tema de los refugiados de la siguiente manera: «¿Elegiremos Palestina o Argentina? Tomaremos lo que se nos dé, y lo que sea seleccionado por la opinión pública judía»[29]. Y durante el debate sobre Uganda durante el Sexto Congreso Sionista, consiguió obligar a sus colegas a que aceptaran la propuesta británica de colonización en el este de África.

Pero como un hombre de Estado realista, Herzl también sabía que la única manera de penetrar en el público judío del este de Europa era por medio de un inquebrantable lazo entre la tradición y la visión. Para que un mito fuera creíble y resistente, su base tenía que tener una capa de imágenes de la «Antigüedad». Esta imaginería no solo podía ser completamente refabricada, sino que era esencial hacerlo. No obstante, era irremplazable como punto de partida. En cualquier caso, las empresas de este tipo han sido habituales en la construcción de la memoria nacional en la era moderna.

Sin embargo, ¿con qué derecho era permisible establecer un Estado-nación judío en un territorio donde la decisiva mayoría no era judía? En todos los debates con los tradicionalistas, ambos contendientes no plantearon prácticamente nunca el tema de la presencia de árabes en Palestina. Desde luego hubo unos cuantos individuos que entendieron la importancia de la cuestión pero, en el espectro político judío, estaban necesariamente lejos tanto del nacionalismo como de la Torá. Por ejemplo, ya en 1886, Ilya Rubanovich un miembro de Narodnaya Volya (Voluntad Popular) de ascendencia judía que llegó a ser un

---

[29] T. Herzl, *The Jewish State,* Mineola, NY, Dover Publications, 1988, p. 95. En este contexto es importante recordar que Leon Pinsker, el protosionista que precedió a Herzl, todavía no consideraba a Palestina como el exclusivo país de destino de los judíos. En su ensayo de 1882, «Auto-Emancipation» Pinsker decía: «El objetivo de nuestras empresas actuales no tiene que ser la "Tierra Santa", sino una tierra de nuestra propiedad. No necesitamos nada más que una amplia extensión de tierra para nuestros pobres hermanos, que sea de nuestra propiedad y de la que ninguna potencia extranjera pueda expulsarnos» [http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Zionism/pinsker.html].

dirigente del Partido Socialista Revolucionario Ruso, planteó la siguiente incisiva pregunta: incluso si los ricos judíos conseguían comprar a los turcos la «patria histórica»,

> ¿qué se va a hacer con los árabes? ¿Esperarán los judíos ser extranjeros entre los árabes o querrán convertir a los árabes en extranjeros entre ellos? [...] Los árabes tienen exactamente el mismo derecho histórico, y acabaréis lamentando si –poniendo vuestra posición bajo la protección de los saqueadores internacionales y utilizando los acuerdos bajo cuerda y la intriga de una diplomacia corrupta– hacéis que los pacíficos árabes defiendan *su* derecho[30].

Para emplear semejante lógica en un argumento uno tenía que ser un revolucionario que expusiera una moral universal, lo que significaba no ser ni un judío religioso ni un sionista. Era la cúspide de la era del colonialismo, cuando los habitantes no blancos del planeta todavía no estaban considerados iguales a los europeos, y desde luego no tenían los mismos derechos civiles y nacionales. Aunque la mayoría de los sionistas sabían bien que Palestina tenía muchos habitantes y periódicamente los mencionaran en sus escritos, no interpretaban que su presencia significara que la tierra no estaba abierta a la libre colonización. Su conciencia básica sobre este punto era coherente con el clima general de finales del siglo XIX y principios del XX: para el hombre blanco, el mundo no europeo se había convertido a efectos prácticos en un espacio desprovisto de gente, igual que América había estado desolada doscientos años atrás, antes de la llegada del hombre blanco.

Sin embargo, entre los sionistas hubo unas pocas excepciones. Una de ellas fue Ahad Ha'am (Asher Hirsch Ginsberg), dirigente del sionismo espiritual, que después de una visita a Palestina en 1891 escribió apasionadamente sobre la población local de Palestina con grandes dudas:

> Desde fuera estamos acostumbrados a creer que Eretz Israel está actualmente casi totalmente desolada, un desierto sin cultivar, y que cualquiera que desee

[30] I. Rubanovich, *«Chto delat evreiam v Rosii?» Vestnik narodnoi voli 5* (1886), p. 107, citado en Jonathan Frankel, *Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism, and the Russian Jews, 1862-1917,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 129. Más tarde miembros del movimiento Bund expondrían argumentos similares. Véase, por ejemplo, el ensayo *yiddish* de V. Alter, *Der Emet Wagen Palestina,* Varsovia, Die Welt, 1925.

> comprar tierra allí puede llegar y comprar toda la que quiera. Pero realmente no es así [...] Desde fuera estamos acostumbrados a creer que los árabes son todos salvajes del desierto, como los burros, que ni ven ni entienden lo que sucede a su alrededor. Pero eso es una gran equivocación. El árabe, como todos los hijos de Shem, tiene un agudo intelecto y es muy astuto [...] si llega el momento en que la vida de nuestro pueblo en Eretz Israel se desarrolla hasta el punto de invadir a la población nativa, no rendirán fácilmente el lugar [...] tenemos que ser muy cuidadosos para no despertar la ira de otra gente contra nosotros debido a una conducta reprobable. Cuánto más, entonces, tendremos que ser cuidadosos en nuestra conducta hacia un pueblo extranjero entre el que volvemos a vivir, a andar juntos en amor y respeto, y no hace falta decirlo, en justicia y rectitud. Sin embargo, ¿qué hacen nuestros hermanos en Eretz Israel? ¡Justamente lo contrario! Ellos fueron esclavos en la tierra del exilio y de repente se encuentran con una ilimitada libertad [...] Este súbito cambio ha engendrado en ellos un impulso hacia el despotismo, como siempre sucede cuando «un esclavo se convierte en rey», y he aquí que andan con los árabes mostrando hostilidad y crueldad, invadiéndolos injustamente[31].

A finales del siglo XIX, el molde básico de las relaciones entre judíos y árabes resultante de la colonización del país ya había sido fundido y las reflexiones morales de este intelectual, que apoyaba la existencia de un centro espiritual judío no político en la Tierra de Israel, mostraban la conmoción que le produjo lo que vio. Ahad Ha'am no era de ninguna manera una figura marginal dentro del campo sionista. Por el contrario, era un respetado autor de lúcidos y penetrantes ensayos con un amplio público lector judío. A pesar de su estatus, su dolorosa protesta no levantó serias discusiones dentro del emergente campo nacionalista. Quizá era algo previsible, incluso aunque el propio Ahad Ha'am fuera incapaz de entender la razón: después de todo, semejante discusión habría neutralizado el impulso del movimiento y dañado los fundamentos morales de muchas de sus reclamaciones.

La cita anterior sugiere que los primeros colonos habitualmente ignoraron a los nativos y que no habían sido educados para considerarlos sus iguales. Una excepción puede haber sido Yitzhak Epstein, un lingüista que emigró a Palestina en 1895 donde trabajó como profesor de hebreo. En 1907, Epstein publicó

---

[31] Una traducción inglesa del artículo de Ahad Ha'am se encuentra en A. Dowty, «Much Ado about Little: Ahad Ha'am's "Truth from Eretz Yisrael", Zionism, and the Arabs», *Israel Studies* 5/2 (2000), pp. 154-181. Esta cita, en *ibid.,* pp. 161-175.

un artículo en el periódico sionista de Berlín, *Ha-Shiloah,* que no por casualidad había sido financiado por Ahad Ha'am. Bajo el título de «Una cuestión oculta», el artículo de Epstein se abría con la siguiente declaración:

> Entre las difíciles cuestiones vinculadas con la idea del renacimiento de nuestro pueblo en su tierra, hay una cuestión que sobresale entre todas las demás: la cuestión de nuestra actitud hacia los árabes. Esta cuestión, de cuya solución correcta depende el renacer de nuestra esperanza nacional, no ha sido olvidada pero ha permanecido completamente oculta para los sionistas y en su verdadero aspecto apenas se menciona en la literatura de nuestro movimiento[32].

Epstein también estaba preocupado porque la compra de tierra a ricos *efendis* [señores], que acababa en la sistemática desposesión de agricultores, era un acto inmoral que en el futuro produciría hostilidad y conflicto.

Como la protesta de Ahad Ha'am, el artículo de Epstein cayó en oídos sordos. El sentido de propiedad, de tener derecho a la tierra, era demasiado fuerte en la conciencia sionista como para que sus partidarios se tomaran tiempo para tener en cuenta a quienes consideraban unos huéspedes no invitados en su tierra prometida. Pero, ¿cómo pudo un movimiento que era fundamentalmente secular por naturaleza, a pesar del manto de tradición en el que se envolvía, basar su derecho a la tierra en textos religiosos escritos en el lejano amanecer de la historia?

Una facción religiosa minoritaria que participó en los primeros congresos sionistas se mostró cautelosa en su actitud hacia la tierra de la Biblia y se estableció a sí misma como movimiento en 1902. Este grupo, el Mizrahi, adoptó la nueva idea nacional de *shivat Tziyon* (el regreso a Sión) como una viable acción humana que allanaba el camino para la llegada de la redención. Sin embargo, en contraste con los sionistas seculares que carecían de fe en el poder divino, los miembros de Mizrahi afirmaban, basándose en el conocimiento bíblico, que aunque Dios había prometido la Tierra a los hijos de Israel, estos no llegaban con un título de propiedad. Debido a su carácter sagrado, solo había sido con-

[32] Una traducción inglesa del artículo de Epstein se encuentra en A. Dowty, «"A Question That Outweighs All Others", Yitzhak Epstein and Zionist Recognition of the Arab Issue», *Israel Studies* 6/1 (primavera de 2001), pp. 34-54. La cita anterior, en *ibid.,* p. 39. Véase también el panfleto de Epstein, *The Question of Questions in Settling the Land,* Jaffa, Hever Emunei Hayishuv, 1919 (en hebreo).

cedida condicionalmente y nunca sería la completa propiedad de seres humanos, pertenecieran o no al pueblo elegido.

Los primeros sionistas religiosos consideraron un Estado judío como una solución para un problema concreto, no necesariamente como la realización de un derecho divinamente otorgado. Por esta razón, durante el tenso debate sobre Uganda, al contrario que los apasionados «palestinocéntricos» seculares que no estaban dispuestos a renunciar a la Tierra Santa bajo ninguna circunstancia, el Mizrahi apoyaba la propuesta de Herzl y votó a favor de aceptar la oferta de una tierra de refugio temporal. Solamente más tarde los portavoces del movimiento, vacilantes y con contradicciones internas, empezaron a expresar el derecho religioso a la Tierra de Israel. Muchos olvidan que durante las siete décadas que transcurrieron entre el primer congreso sionista de 1897 y el «milagro» de la guerra de 1967 –aparte de claras excepciones como Abraham Isaac HaCohen Kook– la mayoría de los sionistas religiosos se encontraban entre los que menos dogmáticos se mostraban cuando se trataba de la autoridad sobre la tierra[33].

En el mundo moderno, es virtualmente imposible justificar las prácticas políticas sin invocar alguna clase de dimensión moral universal. El poder es necesario para la ejecución de los proyectos colectivos, pero si carece de legitimidad ética semejantes proyectos resultan transitorios y poco sólidos. El sionismo entendió esto en cuanto dio sus primeros pasos y buscó movilizar el principio del derecho para cumplir sus objetivos nacionalistas. Desde Moses Leib Lilienblum en 1882 hasta la Declaración de Independencia de Israel en mayo de 1948, el nacionalismo judío movilizó un sistema de justificaciones éticas y legales basado en el común denominador del derecho histórico o del derecho de precedencia, o hablando claro, «nosotros fuimos los primeros y ahora estamos de vuelta».

Igual que la Revolución francesa produjo la idea de «derechos naturales» a un territorio nacional, fue la Guerra franco-prusiana la que cristalizó el concepto de «derechos históricos». Entre 1793 y 1871 el concepto de patria ganó aceptación por toda Europa, en ocasiones alumbrando nuevas concepciones de los derechos. Cuando Alsacia-Lorena fue anexionada a Alemania, el principal argumento de los historiadores alemanes era que estas regiones habían pertenecido al Reich alemán en el lejano pasado; los franceses, al contrario, defendían el de-

[33] El profesor Yeshayahu Leibowitz, que se consideró un sionista hasta el día de su muerte, puede designarse como el auténtico heredero espiritual de los miembros iniciales del movimiento Mizrahi.

recho de sus habitantes para determinar la afiliación de su propio país, basado en su derecho a la autodeterminación.

A partir de la controversia en torno a este territorio, la derecha nacionalista y en ocasiones la derecha liberal han tendido a invocar los «derechos históricos», mientras que los liberales y la izquierda socialista han adoptado habitualmente la idea de la autodeterminación para el pueblo que vive en su tierra. Desde los fascistas italianos –que reclamaban la costa croata porque anteriormente había pertenecido al Imperio veneciano (y antes de eso al Imperio romano)– a los serbios –que reclamaban la soberanía sobre Kosovo basándose en la batalla de 1389 contra los musulmanes otomanos y en la existencia en la región de una mayoría cristiana que hablaba dialectos serbios hasta finales del siglo XIX– apoyarse en los principios de los derechos históricos ha impulsado algunas de las más abominables luchas territoriales de la historia moderna[34].

Incluso antes de la aparición de Herzl, Lilienblum, el dirigente de los Amantes de Sión, aconsejó a los judíos que dejaran la hostil Europa y

> se establezcan en la cercana tierra de nuestros padres, a la que tenemos un derecho histórico que ni se extinguió ni se perdió con nuestra pérdida de poder, igual que los derechos del pueblo de los Balcanes no se extinguieron con su pérdida del poder[35].

Lilienblum creció en un tradicional hogar judío y se convirtió en un erudito secular que reemplazó la concepción religiosa de la Tierra Santa por una concepción abrumadoramente política. Como uno de los primeros judíos en leer la Biblia no como una obra teológica sino como un texto secular, afirmó: «No tenemos ninguna necesidad de las murallas de Jerusalén, del Templo o de la pro-

---

[34] Aunque los nazis justificaron su anexión de Alsacia-Lorena con reclamaciones de derechos históricos, su demanda para anexionarse la Sudetenland se basaba en el derecho de autodeterminación. Fueron los checos quienes en 1919, convencieron a los victoriosos aliados para que castigaran a los derrotados alemanes incorporando la región de habla alemana a la nueva Checoslovaquia, basándose en «derechos históricos» que se remontaban a los días de la monarquía de Bohemia. Hitler utilizó eficazmente esta ley en su propaganda nacionalista antes de ascender al poder y posteriormente en el terreno internacional. Los «derechos históricos» también desempeñaron un papel en el enconado conflicto entre Polonia y Lituania durante la primera mitad del siglo XX.

[35] M. L. Lilienblum, *On the Revival of Israel on the Land of Our Fathers,* Jerusalén, Zionist Organization, 1953, p. 70 (en hebreo).

pia Jerusalén»[36]. Desde su punto de vista, no se trataba de un derecho a una conexión religiosa con una ciudad sagrada, sino más bien un derecho a un territorio nacional.

A medida que los primeros sionistas empezaron a oír hablar de los árabes de Palestina, Menájem Ussishkin, un importante dirigente sionista, decidió ampliar la posición de Lilienblum con la demanda de que «esos árabes vivan en paz y solidaridad con los judíos y reconozcan el derecho histórico de los hijos de Israel a la Tierra»[37]. Esta hipocresía retórica suscitó una inmediata y decisiva respuesta por parte de Micah Joseph Berdichevsky, un temprano autor moderno hebreo que, a diferencia de Ussishkin, era un hombre de una excepcional integridad. Berdichevsky respondió a estas racionalizaciones con una simple lógica:

> En su mayor parte, nuestros padres no eran nativos de la Tierra sino sus conquistadores, y el derecho que ellos adquirieron también fue adquirido por los conquistadores que posteriormente nos las arrebataron a nosotros [...] Ellos no reconocen nuestros derechos sino que los niegan. La Tierra de Israel no es una tierra virgen que nos espera; está poblada por un pueblo que cultiva su tierra, con derechos a su tierra[38].

Como muchos otros de su generación, Berdichevsky verdadera e ingenuamente consideraba la Biblia como un preciso texto histórico. Pero la leía sin apoyarse en las diversas premisas sionistas que justificaban la lógica de la conquista solamente cuando los conquistadores, ya fueran del presente o del pasado, eran «hijos de Israel».

A partir de entonces, la Biblia como texto secular serviría como un componente primordial de los argumentos morales judíos sobre los derechos eternos del pueblo judío. También era necesario citar el hecho, aparentemente indiscutible, de que los judíos fueron forzosamente exiliados de la Tierra en el año 70 d.C. (o poco después), y creer que la mayoría de los judíos modernos eran «racial» o «étnicamente» descendientes de los antiguos hebreos. Solo la aceptación de estas tres premisas hacía posible establecer y mantener una creencia

---

[36] *Ibid.,* p. 71.

[37] S. Almog, *Zionism and History,* Jerusalén, Magnes, 1982, p. 184 (en hebreo).

[38] M. J. Berdichevsky, «From the Land of Israel to Just a Land...», *en The Writings of Micah Joseph Berdichevsky,* vol. 8, Tel Aviv, Hakibbutz Hameuchad, 2008, p. 270 (en hebreo).

en el derecho histórico de los judíos. Debilitar cualquiera de ellas perturbaría su funcionamiento conjunto como un mito capaz de levantar y movilizar al público judío.

Sobre esta base, como hemos señalado en capítulos anteriores, la Biblia pasó a ser el primer libro de Historia que estudiaban todos los escolares dentro de la comunidad sionista en Palestina y posteriormente, bajo los auspicios del sistema educativo israelí, dentro del moderno Estado de Israel. Ahora, la historia del exilio del pueblo judío después de la destrucción del Templo surgía como un axioma histórico que no había que investigar ni cuestionar, pero que tenía que utilizarse en las declaraciones políticas y en los actos oficiales de la nación. Los reinos que se habían convertido al judaísmo, cuyas poblaciones llegaron a constituir algunas de las más importantes comunidades judías del mundo –desde el reino de Adiabene en Mesopotamia al imperio jázaro del sureste de Rusia– se convirtieron en un tema tabú, algo que simplemente no había que analizar. Estos condicionamientos ideológicos fueron los que permitieron que la conciencia sionista utlizara el «derecho histórico» como una sólida plataforma ética.

El propio Herzl tenía una mentalidad demasiado colonialista como para preocuparse por el tema del derecho o para molestarse por complicadas cuestiones históricas. Viviendo en la era del imperialismo no consideraba que adquirir una patria fuera de Europa, que sirviera como rama territorial del «civilizado» mundo burgués, fuera un objetivo que necesitara justificaciones. Sin embargo, Herzl también era un político sabio y por razones pragmáticas también él llegó a creer en las narrativas nacionales que empezaron a tejerse a su alrededor.

Las primeras protestas expresadas por los árabes contra las implicaciones de la Declaración Balfour obligaron al nacionalismo judío a utilizar cada vez más variaciones de su superarma moral, el «derecho histórico». Los defensores de esa ideología transformaron hábilmente unos prolongados lazos religiosos con la Tierra Santa en un derecho a la propiedad de una tierra nacional. Entre los invitados a tomar parte en las conversaciones sobre el futuro de los territorios otomanos había representantes de la Organización Sionista, que propusieron la siguiente resolución:

> Las Altas Partes Contratantes reconocen el derecho histórico del pueblo judío a Palestina y el derecho de los judíos para reconstituir en Palestina su Hogar Nacional [...] La tierra es el hogar histórico de los judíos; allí alcanzaron su mayor desa-

> rrollo [...] Mediante la violencia fueron expulsados de Palestina y a lo largo de los siglos nunca han dejado de conservar el anhelo y la esperanza de un regreso[39].

En 1922 la Liga de las Naciones aprobó el texto del Mandato sobre Palestina que nombraba Mandataria a Gran Bretaña. Aunque no confirmaba el derecho de los judíos sobre Palestina, el organismo internacional ya había reconocido su «conexión histórica» con el territorio. A partir de ese momento, en unión del nuevo «derecho bajo la ley internacional», la concepción del derecho histórico surgió como la retórica piedra angular de la propaganda sionista. Como resultado de la creciente presión sobre los judíos de Europa, y de la ausencia de países dispuestos a concederles entrada y refugio, tanto judíos como no judíos llegaron a convencerse cada vez más de la importancia de esta nueva conciencia del derecho, transformándolo en un indiscutible «derecho natural». El hecho de que durante trece siglos los habitantes de la región hubieran sido abrumadoramente musulmanes se contrarrestaba manteniendo que esa población local nunca reclamó la autodeterminación. Por el contrario, de acuerdo con el discurso sionista, la nación judía siempre había existido y a lo largo de las generaciones había aspirado a regresar a su país y a ejercer su derecho, aunque para su gran desgracia las circunstancias políticas siempre le habían impedido hacerlo.

Desde luego hubo algunos sionistas, especialmente de la izquierda política, que no se sentían a gusto con justificaciones basadas en una concepción del derecho histórico que negaba derechos a los vivos y daba prioridad a los derechos de los muertos en un antiguo pasado. La duda y la oposición la expresaron los miembros de Brit Shalom, un pequeño grupo pacifista que había existido en los márgenes del movimiento sionista durante un breve periodo en la década de 1920, e incluso algunos sionistas socialistas, especialmente los afiliados al movimiento Hashomer HaTzair. Estos individuos sabían bien que, de acuerdo con la herencia liberal y socialista del siglo XIX, la tierra siempre había pertenecido al que la cultivaba. Por ello consideraban que había que hacer esfuerzos para vincular múltiples derechos y, en ocasiones, incluso equiparar el derecho de la población indígena a continuar viviendo en su tierra con el derecho histórico de los nuevos colonos. No obstante, la resistencia local contra los colonos fue en aumento y creció la presión sobre los británicos para que frenaran la emigración. Esto provocó la redacción de un considerable número de artículos, relatos y es-

---

[39] Citado en G. Shimoni, *The Zionist Ideology,* Hanover, Brandeis University Press, 1995, pp. 352-353.

tudios de derecho que de cualquier forma posible intentaban fundamentar los mitos históricos del errante pueblo basado en la raza que, aunque forzosamente exiliado, había empezado a regresar a su patria a la primera oportunidad.

Abril de 1936 marcó el comienzo de la revuelta árabe en Palestina. Los dirigentes de la comunidad sionista la presentaron no como un auténtico levantamiento protonacionalista contra un dominio externo y una invasión extranjera, sino más bien como producto de la incitación antisemita de los hostiles dirigentes árabes. Sin embargo, a la luz del masivo despertar árabe y de las crecientes aprehensiones de los británicos, la afligida Agencia Judía para Palestina rápidamente preparó un extenso memorándum titulado «The Historical Connection of the Jewish People with Palestine» [La conexión histórica del pueblo judío con Palestina][40]. Fue remitido a la Comisión Real para Palestina, también conocida como la Comisión Peel, por su presidente Lord William Peel. Este texto, compuesto con gran esfuerza y con meticuloso cuidado, es un fascinante documento que refleja la concepción sionista de «derecho» a partir de la década de 1930.

El texto explicaba que para entender por qué el país pertenecía al pueblo de Israel era necesario empezar por el principio: por el libro del Génesis. La tierra había sido prometida a Abraham por un poder divino que era conocido y estaba aceptado por todos. El hijo de Jacob, José, fue el primer descendiente de la raza en ser exiliado de la Tierra[41] y Moisés fue el primer sionista que intentó regresar a ella. El primer exilio desarraigó a la nación para llevarla a Babilonia, de donde regresó rápidamente a su tierra gracias a su fortaleza mental. Esta determinación mental también fue responsable de la revuelta de los macabeos que de nuevo restableció un gran reino judío. Durante el periodo romano, la Tierra era el hogar de cuatro millones de habitantes y dos revueltas nacionales desembocaron en el desplazamiento de algunos de los judíos de su tierra nativa, provocando su dispersión entre las naciones. Pero no todos los judíos macharon al exilio; muchos permanecieron en su tierra y Palestina siguió siendo el centro territorial del pueblo judío a lo largo de toda su existencia. La conquista árabe provocó nuevos exilios y el régimen extranjero oprimió terriblemente a los judíos del país. El memorándum nos dice que, a pesar de ello, los judíos que quedaron se aferraron firmemente a su patria y que los «dolientes de Sión» regresaron a Jerusalén para permanecer allí. Para los judíos, el Muro de las Lamentaciones siempre había sido el lugar más sagrado del mundo. En este sentido, todos los movimientos

[40] Jerusalén, Jewish Agency for Palestine, 1936.

[41] *Ibid.,* p. 4.

mesiánicos habían sido sionistas en esencia, incluso aunque no fueran explícitamente clasificados como tales.

El informe histórico dedicaba un importante espacio a comprensivos personajes británicos tales como Disraeli, Lord Palmerston y otros defensores del pueblo judío, transformándolos en activos sionistas. De hecho, el memorándum dedicaba más espacio a Shaftesbury que a Abraham y Moisés juntos, y por supuesto no mencionaba en absoluto la secreta aspiración del lord británico por convertir a todos los judíos al cristianismo[42]. Solamente a Herzl y al nacimiento del movimiento sionista se les destinaban más páginas que al sionismo cristiano. Según este documento, la historia judía en su totalidad había estado dirigida a la aparición de la idea sionista, del movimiento sionista y de la empresa sionista. No se mencionaban los derechos de la mayoría no judía de Palestina que en aquel momento también estaba viviendo dentro del mismo pequeño territorio.

Este crítico documento teórico no llevaba firma. No sabemos quienes fueron sus autores pero parece seguro que fue elaborado por los nuevos historiadores de la Universidad Hebrea de Jerusalén encabezados por Ben-Zion Dinur, el patriarca de los estudios del pasado dentro de la joven comunidad sionista. Este importante historiador político dejó su huella en numerosos aspectos del memorándum, incluyendo su énfasis en la centralidad de la Tierra a lo largo de la historia judía, en el hecho de que las dos revueltas del periodo antiguo no fueron seguidas por verdaderos exilios y que la conquista árabe provocó nuevos exilios, y en el hecho de que siempre había habido una presencia judía en el territorio.

Aquellos que establecieron los fundamentos para la concepción del derecho histórico no eran expertos en leyes. Fundamentalmente eran historiadores, estudiosos de la Biblia y geógrafos[43]. A partir de la década de 1930, la mayoría de los

---

[42] *Ibid.,* pp. 23-25.

[43] Un estudio «legal», sin embargo, fue escrito por un autor religioso. Véase R. Gafni, *Our Legal-Historical Right to Eretz-Israel,* Jerusalén, Tora Ve'avoda Library, 1943 (en hebreo). Este estudio sostiene que mientras que los judíos siempre mantuvieron una conexión histórica, legal y moral con la Tierra, «no hay ninguna conexión espiritual nacionalista entre esta tierra y los árabes. Se establecieron aquí como ciudadanos individuales por intereses económicos [...] y por ello la Tierra de Israel no tiene una historia nacional árabe» (p. 58). Años más tarde, un historiador israelí reiteraba esta lógica con las siguientes palabras: «La singularidad de esta tierra a lo largo de las generaciones se basó solamente en el espíritu del Pueblo de Israel, y solo debido a esta realidad y a esta conciencia enraizada en el Pueblo de Israel es por lo que podemos hablar de una historia de la Tierra de Israel». Al contrario que sus habitantes originales, que no la consideraban única, «para el Pueblo de Israel [...] la Tierra era singular como consecuencia de la entrada de los Hijos de Israel en ella». Y. Shavit, «The Land of Israel as a Geo-

historiadores sionistas estaban muy ocupados en establecer y conservar la «Tierra de Israel» como el centro de la experiencia judía. Durante este periodo asistimos al comienzo de la eficaz y consistente producción de una nueva clase de identidad colectiva que remodelaba el pasado judío haciéndolo más territorial. Debido a que la historiografía judía –desde Isaak Markus Jost, el primer estudioso judío del pasado del periodo moderno, a Simon Dubnow, el historiador más importante de su tiempo– no había sido ni palestinocéntrica ni sionista, los historiadores de la Universidad Hebrea tuvieron que hacer un gran esfuerzo para limpiar sus escritos peligrosamente no nacionalistas. Al mismo tiempo, no solo tenían que elaborar una narrativa que demostrara que siempre había habido un pueblo judío que se había originado en la Tierra de Israel, sino que también tenían que contrarrestar y expurgar la larga herencia judía que se oponía al «regreso a Sión» como el objetivo nacional secular de la judería mundial.

En los primeros pasos de este proceso, y para consolidar la concepción del derecho judío sobre la Tierra, importantes activistas sionistas como Israel Belkind, David Ben-Gurión, Yitzhak Ben-Zvi y otros, intentaron demostrar que los árabes del país eran antiguos descendientes de los judíos. Sin embargo, la revuelta de 1929 puso un rápido final a la «unificación etnorracial de estos dos componentes del pueblo». En consecuencia, Ben-Zion Dinur y sus colegas se dedicaron a la tarea de convencer al público lector judío de que entre la destrucción del Templo y el periodo moderno había habido una auténtica presencia judía en la Tierra de Israel. Sostuvieron que siempre había habido fuertes comunidades judías en la Tierra que, a lo largo de generaciones, se habían fortalecido y extendido con oleadas de emigrantes. No era fácil demostrar estas cuestionables tesis, pero con una gran dosis de persuasión, un fuerte deseo por creer en la corrección del planteamiento y el consistente apoyo y financiación del *establishment* sionista, se puso en marcha la construcción de este nuevo pasado que finalmente alcanzó un completo éxito pedagógico.

Las fuentes que mejor reflejan esta ciega determinación por documentar una consistente presencia judía en la supuesta patria como la base del derecho judío a la Tierra, son los volúmenes de la antología *Sefer ha-Yishuv,* cuya publicación empezó en 1939[44]. El proyecto fue editado por Samuel Klein, el primer geógrafo im-

---

graphical-Historic Unit», en I. Efal (ed.), *The History of Eretz Israel,* vol. 1, Jerusalén, Keter, 1982, p. 17 (en hebreo).

[44] S. Klein (ed.), *Sefer ha-Yishuv*, vol. 1: *From the Second Temple Period to the Arab Conquest of the Land of Israel,* Tel Aviv, Dvir, 1939 (en hebreo).

portante de la Universidad Hebrea de Jerusalén, y recogía cada brizna de evidencia de una presencia judía en Palestina entre el año 70 d.C. y 1882. En su introducción a la colección, Ben-Zion Dinur confesaba que «irónicamente, la Tierra cuyos cambios en el destino se funden con la dispersada nación para formar una única unidad histórica no ha recibido la atención que merece en la historiografía judía»[45]. Esta obra marcó el comienzo de la redacción de una nueva historia, tanto del pueblo como de la Tierra, cuya naturaleza ha cambiado poco hasta nuestros días.

Dinur no era solo un escritor de talento sino también un multifacético agente de la memoria. Editó docenas de volúmenes y colecciones de documentos, publicó periódicos y finalmente se convirtió en miembro de la Knesset israelí. Desde 1951 hasta 1955 fue ministro de Educación del joven país. Una entrevista con Dinur proporciona una buena perspectiva general de su legado ideológico. Publicada bajo el título de «Nuestro derecho a la Tierra», la entrevista estaba subtitulada, «Los árabes en la Tierra de Israel tienen todos los derechos, pero sobre la Tierra de Israel no tienen ninguno», que explicaba su doctrina teórica y sus afirmaciones empíricas[46]. La narrativa histórica de Dinur siempre era clara y regresaba a ella en cualquier oportunidad. Los árabes habían conquistado la tierra en el 634 d.C. y desde entonces habían permanecido en ella como ocupantes extranjeros. Los judíos, al contrario, siempre se habían mantenido en su patria y nunca la abandonaron, incluso aunque en ocasiones fueran empujados a un rincón dentro de ella. Con una lógica histórica y legal que actualmente nos puede parecer irónica, el dirigente de la izquierda sionista y pionero de la historiografía israelí, mantenía:

> La ocupación no crea la posesión histórica. La posesión de la tierra por parte de un ocupante que la conquista solo es válida si el propietario de esa tierra está ausente y no pone objeciones al robo durante un largo periodo de tiempo. Pero si el propietario está presente en la tierra [...] arrinconado durante cientos de años, [eso] no menoscaba sus derechos [sino que] los realza[47].

Los creadores de un mito son normalmente los primeros en creer en él. Realmente, los historiadores que trabajaron junto a Dinur, todos ellos emigrantes

[45] *Ibid.,* p. 9.

[46] B.-Z. Dinur, «Our Right to the Land», en M. Cohen (ed.), *Chapters in the History of Eretz-Israel,* vol. 1, Tel Aviv, Ministry of Defense, 1981, pp. 410-414 (en hebreo). Resulta interesante observar cómo los palestinos actualmente pueden utilizar la misma frase reemplazando la palabra «árabes» por la de «judíos».

[47] *Ibid.,* pp. 410-411.

europeos y no «arrinconados» nativos de Palestina, no pensaban de otra forma. Yitzhak Baer, Gershom Scholem, Israel Heilprin, Joshua Prawer, Nahum Slouschz y otros emplearon sus considerables talentos en sus respectivos campos de estudio para demostrar que la historia judía nunca fue religioso-teológica sino que siempre fue teleológica-nacionalista. Es decir, nunca fue la larga historia de una comunidad de creyentes que se adhirieron a singulares rituales de culto, sino más bien la historia de una nación que siempre se esforzó por alcanzar su objetivo supremo: regresar a la Tierra de Israel. Yitzhak Baer, el más destacado historiador que trabajó junto a Dinur, expresaba la esencia de la narrativa sionista al comienzo de su carrera profesional mientras interpretaba los escritos del Maharal de Praga en el siglo XVI con un entusiasta patriotismo:

> Dios designó en herencia una tierra para cada pueblo, y la herencia del Pueblo de Israel es la Tierra de Israel. Es su lugar natural, y todo lo que ha sido desarraigado de su lugar natural pierde su agarre natural hasta que regresa a su lugar[48].

Esto no es decir que en los muchos estudios producidos por estos académicos en el transcurso de muchos años no haya nada de valor. Sin embargo, la mayor parte de los mecanismos conceptuales que subyacen en los estudios de la «Tierra de Israel» han acabado en logros empíricamente defectuosos que ponen en cuestión sus conclusiones historiográficas.

Después de toda una década de campaña ideológica para incorporar al *ethos* sionista una conciencia orientada hacia los derechos, no sorprende que en 1948 los autores de la Declaración de Independencia de Israel consideraran algo evidente que el establecimiento del Estado de Israel en la Tierra de Israel estaba justificado por su doble derecho, «natural e histórico», a la Tierra[49]. Sin embargo, después del establecimiento y de la estabilización del Estado, los historiadores, arqueólogos, filósofos, estudiosos de la Biblia y geógrafos continuaron trabajando para reforzar el derecho histórico y sus subproductos buscando transformarlos en axiomas e inmunes a cualquier esfuerzo analítico por refutarlos.

---

[48] Y. Baer, *Galut,* Nueva York, Schocken Books, 1947, pp. 118-119

[49] La palabra «derecho» *(zekhut)* aparece en la Declaración de Independencia de Israel ocho veces. Este derecho es un derecho natural, aparentemente porque una parte el pueblo judío siempre «permaneció» en su tierra, y también es histórico, porque les perteneció antes de que fueran forzosamente «exiliados» diecinueve siglos antes.

Desde Ze'ev Jabotinsky hasta sus herederos de comienzos del siglo XXI, los intelectuales y políticos de la derecha sionista han considerado que su derecho a la tierra es algo evidente en sí mismo y han hecho pocos esfuerzos por explicarlo. Sin embargo, es importante resaltar que para justificar la conquista de la tierra tampoco se limitaron a la filosofía del «derecho». La corriente revisionista del sionismo siempre ha creído sinceramente que la historia es un marco cronológico en el que nada fundamental cambia nunca. En consecuencia, el derecho a la tierra se conceptúa como un derecho eterno, que conserva el mismo peso en el pasado, en el presente y en el futuro. Por esta razón, el derecho territorial permanece intacto de generación en generación y solamente se extinguirá con la destrucción del planeta. Sobre esta base, Menájem Beguin, el primer ministro israelí de finales de la década de 1970 y comienzos de la siguiente, fue capaz de resumir esta herencia con gran simplicidad: «Nosotros regresamos a la Tierra de Israel no en virtud del poder sino en virtud del derecho, y gracias a Dios tenemos el poder para realizar el derecho»[50].

En contraste con esta inequívoca posición, un grupo más matizado de estudiosos afiliados a la izquierda sionista ha considerado durante muchos años que el derecho histórico judío sobre la Tierra era una cuestión problemática que todavía está por resolverse por completo. En cada generación, la autopersuasión ha necesitado una repetida justificación a través de una compleja retórica moral; no es siempre una tarea fácil. Por ejemplo, el historiador Shmuel Ettinger ha sostenido que un derecho puede no haber existido, pero que la larga afinidad del pueblo judío con la tierra –es decir, el hecho de que en el transcurso de miles de años los judíos nunca olvidaran su tierra, de que vieran el exilio como una situación no natural y de que siempre buscaran regresar a su lugar de origen– justificaba el resurgimiento de ese derecho y le otorgaba validez. A pesar de su conocimiento de la historia de la fe judía, Ettinger podía proclamar con certeza científica: «En su creación religiosa y en el pensamiento nacional, la Tierra de Israel permaneció siendo el centro importante, el corazón de la nación judía»[51].

En cambio, Yehoshua Arieli, un historiador que no exige menos respeto que Ettinger, estableció la premisa de que igual que los derechos crean afinidad, la afinidad también se puede convertir en derechos. «Sobre esta base, la

---

[50] M. Beguin, «The Right That Created the Power», en J. Nedava (ed.), *Our Struggle for the Land of Israel,* Tel Aviv, Betar, 1986, p. 27 (en hebreo).

[51] Sh. Ettinger, «Historic Uniqueness and Connection to the Land of Israel», en Sh. Ettinger (ed.), *Modern Anti-Semitism,* cit., p. 260.

afinidad histórica se convirtió en un derecho en virtud del reconocimiento público internacional de la demanda sionista [la Declaración Balfour y el Mandato de Palestina] para solucionar la cuestión judía»[52]. El hecho de que el «reconocimiento público internacional» no fuera más que reconocimiento de sus propias acciones por parte de los colonialismos británico y occidental, sin tener en cuenta a la población indígena, se dejaba de lado cuando era necesario presentar a cualquier precio una justificación moral del proyecto sionista de colonización.

El politólogo Shlomo Avineri también prefería habitualmente resaltar la afinidad más que el derecho:

> No hay ninguna duda de que tenemos una afinidad histórica con todas las partes de la Tierra de Israel, y de que esta Tierra de Israel [...] incluye no solo a Judea, Samaria y Gaza, sino también zonas que actualmente no están bajo nuestro control (¿nuestra afinidad con el monte Neo y Amman es menor que nuestra afinidad con Nablus?). Sin embargo, no todos los lugares con los que tenemos una conexión deben estar bajo nuestro dominio político[53].

A esto, un sagaz colono de «Judea y Samaria» no hubiera dudado en responder que «desde luego que no hay ninguna obligación de someterlos a nuestro dominio político, pero no obstante es deseable».

Con ese propósito, Saul Friedländer, un importante historiador israelí, movilizó una racionalidad más subjetiva. En su opinión, el derecho judío a la tierra es *sui generis,*

> ya que los judíos se definen a sí mismos como un pueblo solamente por sus lazos con esta tierra [...] Durante los casi dos mil años de su existencia en la Diáspora, los judíos se han sentido expulsados, dispersados, exiliados de su ancestral tierra a la que anhelaban regresar. Esto es algo único en la historia. Creo que un lazo tan fuerte, tan fundamental, le da a este pueblo un derecho a esta tierra. Solo los ju-

---

[52] Y. Arieli, *History and Politics,* Tel Aviv, Am Oved, 1992, p. 401 (en hebreo). David Ben-Gurión ya entendió que esta demanda no era claramente moral cuando escribió: «Estoy aquí por derecho. No estamos aquí en virtud de la Declaración Balfour o del Mandato de Palestina. Estábamos aquí mucho antes de eso [...] Solo el poder del Mandato está aquí en virtud del Mandato». D. Ben-Gurión, «Israel's Declaration in Its Land» (testimonio ante el Comité de Investigación anglo-americano), Jerusalén, The Jewish Agency, 1946, pp. 4-5 (en hebreo).

[53] S. Avineri, *Essays on Zionism and Politics,* Jerusalén, Keter, 1977, p. 66 (en hebreo).

díos la han atribuido un valor tan alto y la han considerado irremplazable, incluso aunque por un tiempo –que duró siglos– vivieran en otros lugares[54].

Además de esta problemática descripción de lo temporal y lo permanente, en esta afirmación parcialmente historiográfica y parcialmente mitológica, Friedländer no se da cuenta de que incluso aunque esa no fuera su intención, sus palabras servían para reforzar la ideología de los colonos judíos israelíes en los territorios ocupados. Escribió estas palabras justo cuando los colonos estaban empezando una campaña nacional para actualizar su «fuerte lazo» con el corazón de su histórica tierra, preguntando por qué tenían un derecho sobre Tel Aviv, Jaffa y Haifa –las ciudades no judías de la planicie costera– pero ninguno sobre la antigua Jerusalén, Hebrón o Belén.

Chaim Gans, un destacado jurista, ha reflexionado a fondo sobre la cuestión del derecho histórico y, en una declaración mucho más consistente con la narrativa sionista que con la justicia distributiva, finalmente reduce el derecho judío a un «derecho a territorios formativos»[55]. Afortunadamente para el sionismo, sus «territorios formativos» no se encontraban en el corazón de Inglaterra o en el centro de Francia, sino en una región colonial poblada solamente por unos árabes carentes de poder.

Contrariamente al consenso que ha tomado forma y ha calado dentro de la sociedad israelí, especialmente después de las conquistas de 1967, estos estudiosos han mantenido que los judíos tienen conexiones con la «Tierra» en su totalidad y que tienen derechos nacionales en la «Tierra», pero que no poseen derechos a toda la «Tierra». Esta distinción puede ser importante ya que surge de un sentido moral de disconformidad frente al actual control sobre una población que no disfruta de derechos; sin embargo, nunca se ha demostrado capaz de transformarse a sí misma en una política efectiva y con significado. La razón principal es que la mayoría de los intelectuales de la última izquierda sionista no entendieron que, aunque las conexiones religiosas no necesariamente se tienen que traducir en derechos, los lazos de propiedad en atuendos patrióticos sí lo hacían, ya que semejantes derechos están siempre incluidos dentro de los paradigmas de la propiedad sobre los territorios de la patria y estos paradigmas están profundamente incrustados en todas las pedagogías nacionales. Es decir, en el

---

[54] M. Hussein y S. Friedländer*, Arabs and Israelis: A Dialogue,* Nueva York, Holmes, 1975, pp. 175-176.

[55] Ch. Gans, *The Limits of Nationalism,* Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 118.

caso de la cultura política israelí, el área que se considera que constituye la Tierra de Israel está considerada en última instancia como propiedad del pueblo judío. Pedir que se abandonen partes de esta tierra imaginada se considera lo mismo que pedir al dueño de una propiedad que esté dispuesto a renunciar voluntariamente a algunos de sus activos. Aunque semejante posibilidad desde luego es posible, la mayoría de la gente estaría de acuerdo en que, no obstante, es rara y problemática.

A pesar del discurso racionalizador que la ha acompañado desde su inicio, la colonización sionista nunca dedicó demasiado tiempo a matizaciones éticas que tenían el potencial de limitar o incluso de impedir por completo su dominio de la tierra. Como sucede con las demás colonizaciones, las únicas fronteras que han frenado a la empresa sionista han sido las dictadas por los límites de su propio poder, no las que resultan de concesiones o de la búsqueda de un compromiso pacífico con los habitantes locales.

Todavía sabemos muy poco sobre el significado de la «concesión» de propiedad en el pensamiento sionista, y esto nos lleva a dos nuevas preguntas: 1) Según la imaginación sionista, ¿cuáles han sido las extensiones de tierra que, sin duda, han pertenecido siempre al pueblo judío? y 2) ¿Cuál era la tierra que la visión nacionalista consideraba sagrada, y tuvo alguna vez esa tierra fronteras concretas?

La geopolítica del sionismo y la redención de la Tierra

El sionismo colonizador, que tomó el término «Tierra de Israel» del Talmud, no estaba demasiado satisfecho con las fronteras que le asignaba la ley judía. Como ya se ha señalado, las líneas que acordonaban la Tierra Santa eran cortas, extendiéndose solamente desde Acre a Ascalón. Además, la tierra delimitada por esas fronteras no estaba suficientemente contigua como para servir de patria nacional. Para los *Olei Bavel* (tradicionalmente, los «exiliados» que «regresaron» de Babilonia), la Tierra de Israel no incluía a Gaza, Beit-She'an, Tzemah, Cesarea y otros lugares. Las fronteras de la tierra divinamente prometida eran mucho más tentadoras que las de la entidad legal religiosa y poseían un inmenso potencial para convertirse en un gran país judío, en un territorio merecedor de su nombre coherente con las grandes aéreas de la colonización europea que existían a comienzos del siglo XX.

En el libro del Génesis está escrito: «En aquel día hizo Jehová un pacto con Abraham, diciendo: A tu descendencia daré esta tierra, desde el río de Egipto

hasta el río grande, el río Éufrates» (15, 18). De esta manera, los autores de los primeros libros de la Biblia, que muy probablemente vinieron de Babilonia, incorporaron parte de su tierra de origen a la teológica Tierra Prometida. Resulta interesante señalar que estas líneas de demarcación se basaban en fronteras naturales, en este caso ríos. Y debido a que los diferentes textos bíblicos fueron escritos por diferentes autores con diferentes imaginaciones territoriales, también se delimitaron otras fronteras. En el libro de los Números, Dios promete a Moisés unas fronteras ligeramente menos imponentes: desde el río de Egipto (Wadi El-Arish) pasando por el actual desierto de Néguev hasta el mar Muerto, para llegar a la actual Ammán y desde allí en una línea curva al monte Druze, en la cuenca de Damasco, para subir hacia el norte hasta lo que actualmente es la ciudad libanesa de Tiro (no es siempre fácil identificar los lugares; véase por ejemplo, Números 34, 3-12). En el libro de Josué, leemos de nuevo una versión más generosa: «Yo os he entregado, como le había prometido a Moisés, todo lugar que pisare la planta de vuestro pie. Desde el desierto y el Líbano hasta el gran río Éufrates, toda la tierra de los heteos hasta el gran mar donde se pone el sol, será vuestro territorio» (1, 3-4). El imaginado reino de David y Salomón también se corresponde prácticamente con la Tierra Prometida, llegando incluso hasta Mesopotamia (Salmos 60, 2)[56].

Cuando a mediados del siglo XIX Heinrich Graetz escribió el primer libro protonacionalista de historia, inventó un pueblo judío en el sentido moderno de la palabra, y situó el nacimiento de ese pueblo en una exótica y misteriosa tierra de Oriente Próximo: «Esta franja de tierra era Canaán (conocida ahora como Palestina), que limitaba al sur con Fenicia y estaba asentada sobre las costas del Mediterráneo»[57]. Las fronteras a las que este precursor se refiere son nebulosas y poco definidas y así permanecerían durante algún tiempo entre los sionistas que acudían a sus congresos anuales en la transición del siglo XIX al XX. Los Amantes de Sión, los primeros colonos, también dudaban sobre la extensión de su Tierra Santa.

Al mismo tiempo, en su *Book of the Land of Israel,* publicado en Jerusalén en 1883, Eliezer Ben-Yehuda, uno de los inventores del nuevo lenguaje hebreo, imaginó su nueva tierra de acuerdo con las «fronteras de la Torá de Moisés»: desde Wadi El-Arish a Sidón, desde Sidón al monte Hermón y desde los 52 a los 55 gra-

---

[56] Sobre este tema, véase M. Brawer, *Israel's Boundaries: Past, Present and Future,* Tel Aviv, Yavneh, 1988, pp. 41-51 (en hebreo).

[57] *History of the Jews,* vol. 1 (1855), Tel Aviv, Jezreel, 1955, p. 5 (en hebreo).

dos este para un área total de aproximadamente 33,6 kilómetros cuadrados???[58]. Israel Belkind, el primer sionista práctico, trazó en 1897 un mapa de la Tierra de Israel que llegaba hasta Acre en el norte, el desierto de Siria en el este y el río de Egipto en el sur. Belkind aseguraba que «el Jordán divide a la Tierra de Israel en dos secciones diferentes», y sus cálculos fueron posteriormente adoptados por la mayoría de los colonos del periodo[59]. Un plan de estudios de geografía compilado por la temprana asociación de profesores sionistas ofrece un modelo experimental para los estudios sobre la patria basándose en las mismas generosas fronteras. La tierra que se describe es grande y amplia, con todo un río Jordán que fluye poderosamente por su mitad[60]. En 1918, los militantes sionistas dieron un nuevo paso adelante para delimitar las fronteras de la Tierra de Israel, esta vez de una manera algo más científica: David Ben-Gurión y Yitzhak Ben-Zvi decidieron «razonable y racionalmente» trazar las fronteras de su país que, como se podía esperar, no eran coherentes con las fronteras de la pequeña Palestina.

Por lo que concernía al futuro fundador del Estado de Israel y a su compañero de estudios, las fronteras de la promesa bíblica eran demasiado amplias e insostenibles, mientras que las fronteras de los mandamientos talmúdicos eran demasiado estrechas y no encajaban ni con el estado natural de la Tierra ni con las necesidades de una gran nación. Según ambos autores, las deseadas fronteras de la Tierra de Israel debían trazarse objetivamente –teniendo en cuenta consideraciones físicas, culturales, económicas y etnográficas– de la siguiente manera:

> Por el oeste, el mar Mediterráneo […] por el norte, el río Litani, entre Tyre y Sidón […] Por el sur, la línea de latitud que pasa diagonalmente desde Rafiah a Aqaba; por el este, el desierto de Siria. La frontera oriental de la Tierra de Israel no debía delimitarse con precisión […] A medida que el destructivo impacto del desierto disminuya […] las fronteras orientales de la Tierra se desviarán hacia el este y la extensión de la Tierra de Israel aumentará[61].

---

[58] E. Ben-Yehuda, *The Book of the Land of Israel,* Jerusalén, Yoel Moshe Salomon, 1883, pp. 1-2 (en hebreo).

[59] Citado en Y. Bar-Gal, *Moledet and Geography in One Hundred Years of Zionist Education,* Tel Aviv, Am Oved, 1993, p. 126 (en hebreo).

[60] *Ibid.,* p. 34

[61] D. Ben-Gurión e Y. Ben-Zvi, *The Land of Israel in the Past and in the Future,* Jerusalén, Yad Ben-Zvi, 1980, p. 46 (en hebreo). En *Memoirs,* que Ben-Gurión escribió años después, explica que «durante todos los periodos, la región norte de Transjordania, asignada a Francia por el Acuerdo Sykes-Picot, era una parte integral de la Tierra de Israel […] El crecimiento de la pobla-

En otras palabras, no hacía falta decir que la Tierra de Israel incluía la ribera oriental del río Jordán hasta Damasco y lo que más tarde quedaría demarcado como Iraq, así como la región de El-Arish (a pesar del hecho de que, según los autores, esta zona estaba situada fuera de la «Palestina judía»). Aquí es importante señalar el hecho de que ambas riberas del río Jordán constituían una entidad natural indivisible. Los autores afirmaban que estas fronteras no eran ideológicas ni maximalistas sino las más realistas y adecuadas para acomodar la congregación del pueblo judío.

Ben-Gurión y Ben-Zvi eran revolucionarios socialistas del momento y en esta primera etapa de sus carreras políticas prestaban poca atención a la diplomacia. Por otro lado, los dirigentes del movimiento sionista se mostraban mucho más reticentes y tendían a ser mucho más cautos cuando se trataba de expresar sus opiniones sobre la demarcación del Estado judío que buscaban establecer. No obstante, las fronteras bosquejadas por los dos «izquierdistas» estaban realmente situadas dentro del consenso nacional que estaba cristalizando. El mismo año en que Ben-Gurión y Ben-Zvi escribieron su libro, Jaim Weizmann escribió una carta personal a su mujer en la que expresaba su apoyo al establecimiento de un Estado de Israel a ambos lados del río Jordán. Este Estado, que cubriría sesenta mil kilómetros cuadrados y contendría y controlaría las fuentes del río, era el único al que consideraba capaz de mantener la existencia económica de la comunidad judía en Palestina[62].

En el memorándum sionista remitido en 1919 a la Liga de las Naciones, las reclamaciones territoriales del movimiento ya eran bastante coherentes con las fronteras propuestas por Ben-Gurion y Ben-Zvi un año antes. También aquí la tierra judía está concebida incluyendo a Transjordania, pero solo hasta la línea ferroviaria de Hiyaz, es decir, hasta la línea que se extiende desde Damasco a Ammán[63]. Cuando, durante una sesión a puertas cerradas del Comité de Acción Sionista, Weizmann fue criticado por su disposición a aceptar estas «estrechas»

---

ción judía en la Tierra de Israel aumentará la conexión de sus habitantes con las cosechas traídas de Transjordania». *Memoirs,* vol. 1, Tel Aviv, Am Oved, 1977, pp. 164-165 (en hebreo).

[62] La carta, fechada el 17 de junio de 1918, se cita en E. Pney Gil, «Conceptions of Borders of Eretz Israel», Tesis de licenciatura, Tel Aviv University, 1983, p. 7 (en hebreo).

[63] I. Galnoor, *The Partition of Palestine: Decision Crossroads in the Zionist Movement,* Albany: SUNY Press, 1995, pp. 37-39. En una guía turística de 1921 encargada por la Land of Israel Express Company, el ferrocarril de Hiyaz ya aparece como la frontera natural de la tierra de los judíos. Véase Y. Peres, *The Land of Israel and Its Southern Secret,* Jerusalén, Berlín, Vienna, Hertz, 1921, p. 19 (en hebreo).

fronteras, el dirigente, que al año siguiente se convertiría en presidente de la Organización Sionista, respondió así:

> Las fronteras que proponemos nos proporcionan suficiente espacio. Empecemos por llenar el espacio dentro de nuestras fronteras. Llevará una generación de asentamiento judío hasta que alcancemos la línea del ferrocarril de Hiyaz. Una vez que lo hayamos hecho, seremos capaces de cruzarla[64].

En 1937, cuando Samuel Klein, el padre de la geografía israelí, escribió su influyente libro, *The History of the Study of the Land of Israel in the Jewish and General Literature,* el cartógrafo que llevaba dentro quedó impresionado por el hecho de que la Biblia reflejaba «una precisión científica al demarcar también las fronteras de la Tierra». Para él, como para sus lectores, estaba claro que la tierra de Canaán era solamente la «Tierra occidental de Israel»[65] y prácticamente todos los futuros geógrafos del Estado de Israel adoptarían esa misma posición. Realmente, en el año 2000 un importante experto en fronteras de la Universidad de Tel Aviv todavía se encontraría cómodo utilizando esa denominación «científica», a la que consideraba una denominación geográfica completamente profesional, no una inútil expresión de política lingüística[66].

Actualmente los lectores israelíes sin duda encontraran extraño enterarse que, desde finales del siglo XIX hasta por lo menos la Guerra de los Seis Días en 1967, la denominación «Tierra de Israel» como se utilizaba en la tradición sionista siempre incluía a la ribera oriental del río Jordán y a los altos del Golán. La lógica detrás de esta interpretación era simple y Ben-Gurión la explicaba con gran claridad:

> La opinión, expresada en ocasiones incluso entre sionistas de que Transjordania no es la Tierra de Israel está basada en una completa falta de conocimiento de

---

[64] Citado en Y. Eilam, «Political History, 1918-1922», en M. Lissak (ed.), *The History of the Jewish Yishuv in Eretz Israel since the First Aliyah,* vol. 1, Jerusalén, Bialik, 1993, p. 161 (en hebreo).

[65] S. Klein, *The History of the Study of the Land of Israel in the Jewish and General Literature,* Jerusalén, Bialik, 1937, p. 3 (en hebreo). Véase también A. J. Brawer, *The Land: A Book to Study the Land of Israel,* Tel Aviv, Dvir, 1927, p. 4 (en hebreo).

[66] G. Biger, *Land of Many Boundaries: The First Hundred Years of the Delimitation of the New Boundaries of Palestine-Eretz Israel, 1840-1947,* Sede Boqer, Ben-Gurion University, 2001, p. 15 (en hebreo).

la historia de la naturaleza del país. Se sabe que el control de los hebreos del lado oriental del río Jordán precedió a su conquista del lado occidental[67].

De acuerdo con el mito bíblico, dos tribus y media de Israel se establecieron al este del río Jordán, y David y Salomón gobernaron allí también. Por ello, desde la perspectiva de la historia judía esta región no era menos importante que la ribera occidental del río, por no mencionar las llanuras costeras de Palestina-Canaán que, como sabemos, no fueron de especial interés para los antiguos hijos de Israel. Los intereses económicos también sugerían la conveniencia de controlar los recursos acuíferos en ambas riberas del Jordán.

En las primeras etapas de la imaginación territorial nacional judía, el río Jordán servía no como una frontera divisoria sino como un curso de agua que vinculaba dos partes de una tierra unida. Por esta razón, la terminología habitual utilizada en toda la literatura académica y política sionista hablaba de una «Tierra occidental de Israel» y de una «Tierra oriental de Israel», mientras que «Toda la Tierra de Israel» constituía una sola entidad geográfica que englobaba a ambas. En este contexto, la renuncia a cualquier parte de esta Tierra estaba considerada como una dolorosa concesión nacional.

Realmente, incluso aunque los principales esfuerzos de colonización se llevaron a cabo en la relativamente más verde y más fértil Tierra occidental de Israel, hubo algunos otros al este del Jordán, principalmente en el norte. Desde Laurence Oliphant, el primer sionista cristiano (mencionado en el capítulo anterior), hasta Charles Warren, otro activo sionista cristiano, y el barón Edmond de Rothschild, algunos incluso daban mayor prioridad a la colonización al otro lado del Jordán. Una quinta parte de las tierras que compró el propio barón estaba situada al este del río, donde era más barata y estaba más disponible, la población era menor y el establecimiento de extranjeros atraía menos la atención. En 1888, un grupo de colonos había establecido un asentamiento temporal al este del mar de Galilea al que se llamó Bnei Yehuda, y en 1891 se hizo un intento de establecerse en las tierras al este del monte Druze. Varias asociaciones empezaron a comprar tierra, principalmente en los Altos del Golán al sur y en la región al noroeste del Jordán; solamente la exclusión en 1920 de los altos del Golán de

[67] D. Ben-Gurión, «The Borders of Our Land», (1918), en *We and Our Neighbors,* cit., p. 41. Incluso después de 1967, Benjamin Akzin, un jurista de la Universidad Hebrea de Jerusalén, continuó afirmando que «cedimos la parte oriental de la Tierra de Israel, a pesar de nuestros derechos sobre ella», *Tfutzot Hagolah* (1975), p. 27 (en hebreo).

la zona bajo mandato británico puso fin a los intentos de establecerse allí. La separación de Transjordania del Mandato Británico en 1922 produjo una gran desilusión en el campo sionista. El hecho de que el hogar nacional judío no incluyera las zonas al este del río provocó grandes quejas pero no neutralizó el apetito territorial de los sionistas por un país grande. Los sionistas daban por supuesto que la partición era solamente temporal y finalmente quedaría anulada. En 1927 se construyó una gran planta de producción de energía eléctrica en Naharayim, donde el río Yarmuk se une al Jordán, y pegado a ella se estableció un asentamiento judío. En la década de 1920, las esperanzas de una colonización judía de Toda la Tierra de Israel todavía no habían desaparecido[68].

El sueño de una gran patria bíblica recibió un poderoso revés con los violentos choques de 1929 y quedó aún más traumatizado con el estallido de la revuelta árabe en 1936. Como consecuencia del masivo levantamiento de la población nativa de Palestina, el gobierno británico creó la Comisión Peel para investigar las causas de la violencia y proponer medidas con que atajarla. En 1937, a pesar de la gran presión en contra realizada por los sionistas, la Comisión llegó a la conclusión de que Palestina tenía que ser dividida[69].

Después de la «concesión» de la «Tierra oriental de Israel» en 1922, la pérdida de grandes partes de la «Tierra occidental de Israel» fue considerada intolerable dentro del movimiento sionista. Destacados intelectuales de la comunidad judía de Palestina inmediatamente manifestaron su oposición. Entre las principales figuras y grupos que unieron fuerzas para oponerse a la partición estaban Menájem Ussishkin, Zeev Jabotinsky, Berl Katznelson, Yitzhak Tabenkin, la izquierda sionista y los sionistas religiosos. Los dirigentes más pragmáticos, como David Ben-Gurión y Jaim Weizmann, no solo pidieron que se aceptara la propuesta Peel sino que incluso lograron convencer al XX Congreso Sionista para que, sin entusiasmo, aprobara el plan, principalmente gracias a las difíciles condiciones por las que atravesaba la judería europea en aquel momento[70].

---

[68] Para un relato exhaustivo de todos los esfuerzos de asentamiento emprendidos al este del río Jordán, y de los sueños territoriales que les acompañaban, véase Z. Ilan, *Attempts at Jewish Settlement in TransJordan, 1871-1947,* Jerusalén, Yad Ben-Zvi, 1984 (en hebreo).

[69] La propuesta de establecer un Estado judío y un Estado árabe requería, de acuerdo con el Informe completo de la Comisión Real para Palestina, un intercambio de población que hubiera supuesto el desplazamiento de sus hogares de 225.000 árabes y solamente 1.250 judíos.

[70] Sobre los argumentos a favor y en contra de la propuesta, véase el exhaustivo libro de S. Dothan, *The Partition of Eretz-Israel in the Mandatory Period: The Jewish Controversy,* Jerusalén, Yad Ben-Zvi, 1979 (en hebreo).

Su lógica era similar a la utilizada por Herzl durante el debate sobre Uganda. Ellos sostenían que era mejor obtener un pequeño Estado judío, allí y ahora, que arriesgar lo que ya se había alcanzado mediante la colonización. Además, el movimiento sionista tenía pocas opciones. En esta etapa de la empresa nacional, solo la estrecha cooperación militar y diplomática con los gobernantes ingleses podía rechazar y reprimir la rebelión de la población local, que ya duraba tres años y que estaba dirigida simultáneamente contra ambos, contra el poder colonial extranjero y contra la comunidad de colonizadores sionistas en constante expansión.

Sin embargo, esto no significaba que los defensores de la partición hubieran renunciado a su sueño de obtener el control sobre Toda la Tierra de Israel. Cuando se le preguntó sobre las partes del país que no habían sido incluidas en la zona de control judía, Jaim Weizmann señaló, con su singular toque de humor, que esas zonas no se iban a ir a ninguna parte. Poco después del XX Congreso, Ben-Gurión, que para entonces era el presidente del comité ejecutivo de la Agencia Judía, manifestaba a la prensa británica: «El debate no ha sido a favor o en contra de la indivisibilidad de Eretz Israel. Ningún sionista puede olvidar la más mínima parte de Eretz Israel. El debate fue sobre cuál de las dos rutas conduciría más rápidamente al objetivo común»[71].

En el balance global que se hacía en 1937, como sucedería con el plan de partición de la ONU una década más tarde, la posibilidad de alcanzar una mayoría judía soberana era más tentadora que la realización a largo plazo del mito de Toda la Tierra. A finales de la década de 1930, los dirigentes sionistas de la corriente central del movimiento empezaron a actuar con extrema cautela y llegaron a la conclusión de que en aquel momento era mejor «abstenerse de hablar de mapas». El mito de la tierra continuó guiando la política sionista y todavía en 1967 no lo había sustituido. Otro *ethos* igualmente decisivo y movilizador limitaba la meta histórica: la construcción de una nación «étnica» que viviera en su propio Estado soberano, que no afrontara el peligro de la asimilación o integración con las grandes masas de habitantes locales. La emigración judía a Palestina inicialmente había sido bastante modesta comparada con la emigración en masa hacia Occidente. Al enfrentarse con la posterior exterminación de la judería

[71] Citado en C. Sykes, *Crossroads to Israel: Palestine from Balfour to Bevin,* Londres, New English Library, 1967, p. 212. El 7 de junio de 1938, en la reunión de la ejecutiva de la Agencia Judía, Ben-Gurión afirmó explícitamente que él intentaba en última instancia anular la partición y extenderse por Toda la Tierra de Israel, basándose desde luego en el acuerdo «árabe-judío». Véase un extracto de las actas de la reunión en E. Karsh, *Fabricating Israeli History: The New Historians,* Londres, Frank Cass, 1997, p. 44.

europea, el fervor territorial del sionismo se enfrió temporalmente y sus dirigentes aprendieron a llevar una política más equilibrada.

Por ello, su disposición para aceptar unas fronteras más limitadas fue esencialmente producto de una táctica pragmática y flexible que estaba en función de una política fundamentalmente «etnocéntrica». A largo plazo, demostró ser la estrategia más efectiva. De ese modo, la diplomacia puede verse simplemente como una sofisticada traducción política del principio colonizador, «otro *dunam,* otra cabra» (un *dunam* = mil metros cuadrados), que desde el principio había dirigido la conquista sionista de la tierra. Crear hechos sobre el terreno ha sido un principio clave de la política sionista desde el comienzo y sigue siéndolo en la actualidad.

La colonización propiamente dicha arrancó poco a poco a finales del siglo XIX[72]. Realizada a la sombra de la arrolladora y movilizadora imagen de la redención de la tierra, en la práctica fue una cautelosa y calculada empresa realizada en muchas fases. Como otros conceptos claves dentro del *ethos* sionista –como el de la «Tierra de Israel», a la que un judío solamente podía «ascender» *(oleh)* y nunca «emigrar»– la compra y el cultivo inicial de la tierra recibía una mitificada denominación: la «redención de la tierra». En la tradición judía, la palabra «redención» significaba salvación y renacer, limpieza y pureza así como la liberación de prisioneros de manos del enemigo. Este triple significado inyectó fuerza a las necesidades psicológicas de los nuevos emigrantes que se convirtieron en algo más que simples trabajadores de la tierra. Después de todo, la pequeña burguesía, incluso aquella que está empobrecida, nunca busca convertirse en agricultores y tampoco aquí se produjo una excepción: ellos habían venido para redimir una tierra que había estado desolada y abandonada tras el exilio de sus antepasados, unos diecinueve siglos atrás.

Los pocos emigrantes-colonos que llegaron a Palestina a partir de la década de 1880 eran una mezcla de judíos tradicionales y de hombres y mujeres jóvenes saturados del populismo radical que prevalecía en Rusia en aquel momento, y ambos grupos invocaban habitualmente el término «redención» junto a su envolvente aura. A finales de la década de 1880 se había creado una pequeña aso-

---

[72] A mediados de la década de 1890 el número de colonos judíos en Palestina era de 2.000 personas. Ese dato puede comparase con los 1.400 colonos templarios que en aquel momento vivían en la zona. R. Aaronsohn, «The Scope and Character of the First Wave of New Jewish Settlement in Eretz-Israel (1882-1890)», en Y. Ben-Arieh, Y. Ben-Artzi, y H. Goren (eds.), *Historical-Geographical Studies in the Settlement of Eretz Israel,* Jerusalén, Yad Ben-Zvi, 1987, pp. 9-10 (en hebreo).

ciación conocida como los Redentores de Sión, y el programa de 1887 de los Amantes de Sión afirmaba que «la esencia de la redención del país es la compra de tierra *[karka']* y su redención de manos de los gentiles»[73].

Durante las siguientes oleadas de emigración, el término se afianzó cada vez más, especialmente entre los jóvenes idealistas. Para el sionismo, la redención del esclavizado agricultor que era característica del populismo romántico ruso fue sustituida por la propia redención de la tierra. Para los «pioneros», la tierra se convirtió en el eje de un deseo místico e incluso sexual[74]. Por ello, la tierra se concebía como si hubiera estado metafóricamente vacía hasta la anhelada llegada de los pioneros que venían a redimirla. La imagen global de una tierra desolada era parte integral del proceso de redención porque la desolación significaba un entorno especial, virginal, ilimitado, esperando entusiasta a la *yishuv* (la comunidad sionista organizada en Palestina) para que lo penetrara y fertilizara. De acuerdo con esta concepción, la tierra abandonada era una triste combinación de desierto y pantano hasta el momento histórico en que era pisada por los pioneros[75]. Incluso aunque hubiera agricultores «extranjeros» viviendo en la región judía, no era probable que hicieran florecer la devastada tierra porque eran esencialmente limitados y atrasados. Tampoco amaban verdaderamente a la Tierra, como solo los sionistas eran capaces de hacerlo.

Para todos los dirigentes y para la mayoría de los intelectuales sionistas era preferible imaginarse a sí mismos no como conquistadores de tierras extranjeras, sino como los salvadores de una Tierra de Israel que siempre les había pertenecido. En 1912, Aaron David Gordon, un importante intelectual del movimiento laboral sionista, definió eficazmente estos mitos que todavía siguen evolucionando:

> ¿Qué es lo que venimos a hacer a la Tierra de Israel? Vinimos a redimir (para nuestros propósitos, no hay diferencia entre el sentido amplio o limitado de la palabra) y a revivir al Pueblo. Estos, sin embargo, no son dos objetivos separados

---

[73] Citado en S. Almog, «Redemption in Zionist Rhetoric», en R. Kark (ed.), *Redemption of the Land of Eretz Israel: Ideology and Practice,* Jerusalén, Yad Ben-Zvi, 1990, p. 16 (en hebreo).

[74] Véase R. Kark, «Land and the Idea of Land Redemption in Traditional Culture and in The Land of Israel», *Karka* 31 (1989), pp. 22-35 (en hebreo). Véase también B. Neumann, *Land and Desire in Early Zionism,* Tel Aviv, Am Oved, 2009 (en hebreo).

[75] Sobre el papel de la desolación en la concepción sionista y su asociación con el desierto, véase Y. Zerubavel, «The Desert As a Mythical Space and Site of Memory in Hebrew Culture», en M. Idel e I. Grunwald (eds.), *Myths in Jewish Culture,* Jerusalén, Zalman Shazar, 2004, pp. 227-232 (en hebreo).

> sino dos aspectos de la misma cosa. La Tierra no puede ser redimida sin revivir al Pueblo y el Pueblo no puede revivir sin redimir a la Tierra. La compra monetaria de tierra no puede ser la redención, en el sentido nacional, mientras no sea cultivada por judíos[76].

A partir de 1905, el nuevo énfasis que se hacía en el valor redentor del propio trabajo era el reflejo de una nueva generación de emigrantes socialistas. También expresaba una crítica indirecta a la tendencia de los habitantes de las colonias apoyados por Edmond de Rothschild, y de otros colonos judíos, a emplear principalmente a trabajadores temporeros no judíos. Ahora esta clase de crítica sionista se volvió parte del consenso dentro de la empresa de asentamiento y quizá ahí se encuentre el secreto de su éxito: la redención no se podía alcanzar utilizando mano de obra árabe.

Las colonizaciones de la era moderna han incorporado muchas clases diferentes de control territorial. Hace mucho tiempo, los estudiosos dividieron el asentamiento europeo en varias categorías: la ocupación de colonias por un ejército conquistador (por ejemplo, India y grandes zonas de África), las colonias mixtas de colonos y nativos (América Latina), las colonias de plantaciones (el sur de Estados Unidos, Sudáfrica, Argelia y Kenia), y los asentamientos coloniales puramente «étnicos» (los puritanos en el noreste de Estados Unidos, los británicos en Australia y Nueva Zelanda). Evidentemente estos son solamente arquetipos, en la realidad los modelos no eran absolutos y había muchos casos intermedios[77].

La colonización judía de la década de 1880 empezó como una mezcla del modelo de la plantación y del modelo puro. Las primeras *moshavot* (el término hebreo para «colonias» y el nombre de los primeros asentamientos establecidos en Palestina) inicialmente se abstenían de integrarse con la población local pero rápidamente se vieron obligadas a contar con ella cada vez más. En algunas cosas, el proceso de asentamiento sionista guardaba semejanza con varias fases de la colonización europea de Argelia que ya estaba en marcha durante ese periodo. Por esta razón, el barón de Rothschild podía encajar en sus planes con relativa facilidad, y aunque la asistencia financiera que proporcionó había salvado inicialmente la propia existencia de los asentamientos judíos, más tarde el barón condicionaría la financiación a la racionalización y a la productividad, obligando

[76] A. D. Gordon, *Letters and Writings,* Jerusalén, Hassifriya Hazionit, 1954, p. 51 (en hebreo).

[77] Para profundizar en este tema, véase D. Kenneth Fieldhouse, *The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteenth Century,* Londres, Macmillan Press, 1982.

así a que los asentamientos fueran rentables. Estas medidas hicieron que ciertos sectores de la agricultura dependieran de una mano de obra barata que la podían proporcionar los «nativos» y con la cual los «pioneros» no podían competir. Como resultado, un significativo número de colonos se vio obligado a dejar Palestina y a emigrar a países de Occidente.

Finalmente, la solución fue una nueva oleada de jóvenes emigrantes radicales que, de hecho, eran restos de círculos radicales arrojados por la fuerza centrífuga de la Revolución rusa de 1905. Durante esta oleada de emigración, se consideraba que la redención de la tierra tenía que combinarse con la conquista del trabajo. Esto condujo a la aparición de un modelo colonial puro que, por una parte, estaba basado en un mito etnocéntrico y, por la otra, expresaba una necesidad económica básica para el avance de la colonización.

Gershon Shafir, un sociólogo nacido en Israel que vive y trabaja en Estados Unidos, fue el primero en analizar y en hablar claramente y con gran detalle de los atributos de esta nueva y original forma de asentamiento[78]. Además del *ethos* colectivista-comunal que acompañaba a los emigrantes y que procedía de la tormenta revolucionaria en Rusia, también desempeñó un importante papel el modelo prusiano que se puso en práctica en Alemania durante la segunda mitad del siglo XIX. El gobierno del II Reich, oponiéndose a la emigración hacia las ciudades y hacia Estados Unidos de agricultores de habla alemana, y a su gradual reemplazo por agricultores polacos, empezó a financiar el asentamiento de trabajadores de la tierra «más alemanes» en las regiones «étnicamente» amenazadas.

El sociólogo judío alemán Franz Oppenheimer aprendió de esta experiencia histórica. Después de visitar Palestina en 1910 se mostró contagiado por el entusiasmo hacia la «nueva raza de amos judíos» que estaba surgiendo en Palestina y que era capaz de comportarse agresivamente con los árabes[79]. Como la Organización Sionista carecía de los medios de los que disfrutaban los dirigentes alemanes, recomendó a sus colegas sionistas que adoptaran el modelo de asentamiento *ethno*-comunal, al que consideraba como una solución general a las contradicciones de un capitalismo sin control por todo el mundo.

Con el telón de fondo del esfuerzo por mantenerse a flote que durante ese periodo realizaba el movimiento sionista, el precursor proyecto nacional-cooperativo de Oppenheimer recibió una cálida acogida. Las instituciones sionistas

---

[78] G. Shafir, *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882-1914,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

[79] S. Almog, «Redemption in Zionist Rhetoric», cit., p. 29.

rápidamente adoptaron la idea de tener grupos comunales de colonos. A pesar de los fracasos iniciales, esta práctica empezó su lenta evolución en el marco de los asentamientos que más tarde llegarían a conocerse como el «movimiento kibutz». El kibutz –la culminación de la redención de la tierra– no era solamente un producto del idealismo igualitario que los jóvenes colonos se habían traído de Rusia y que proporcionaba combustible psicológico para el sacrificio y el esfuerzo. También era un producto histórico engendrado por dos necesidades económicas: 1) la necesidad de crear un sector productivo que estuviera cerrado al mercado de trabajo competitivo (es decir, a los trabajadores árabes más baratos), y 2) la necesidad de un asentamiento colectivo en la tierra en un contexto en que los asentamientos basados en familias nucleares eran especialmente difíciles de mantener (debido a la densidad y, a menudo, hostilidad de la población local).

El modelo de Oppenheimer funcionó. Desde el principio, la tierra del kibutz no era privada sino que pertenecía al Fondo Nacional Judío de la Organización Sionista Mundial *(Keren Kayemeth le-Israel)* y por ello era propiedad de la «nación». No podía ser vendida y solamente podía ser arrendada a los judíos. En 1908 una agencia con sede en Jaffa conocida como la Oficina de Palestina, un representante de la Organización Sionista, empezó a actuar como el órgano responsable de la compra de la mayor parte de la tierra. Arthur Ruppin, un hombre brillante y con talento que por encima de cualquier otro líder sionista fue el responsable del crecimiento de los activos en terreno de la «nación», fue nombrado director de la nueva institución[80].

Después de la Primera Guerra Mundial, y especialmente después de la creación en 1920 de la Federación General de Trabajadores Hebreos en la Tierra de Israel (Histadrut), el movimiento kibutz, que siempre había estado formado por una selecta minoría de la población judía, se convirtió en la punta de lanza de la joven sociedad colonial. El papel del kibutz como el redentor más dinámico de la tierra le hizo ganar el estatus hegemónico que mantendría en las décadas futuras, incluso después del establecimiento del Estado de Israel, y su función de seguridad como baluarte militar en regiones fronterizas quedó añadido a su estatus de elite. Hasta la guerra de 1967, la flor y nata de la elite política, cultural y militar judía procedía del movimiento kibutz y hábilmente defendió los logros

---

[80] Véase la descripción de Ruppin de la idea del kibutz en su artículo de 1924, «The Group», *(Ha-Kvutsa),* en *Thirty Years of Building Eretz Israel,* Jerusalén, Schoken, 1937, pp. 121-129. Una version inglesa de este libro se encuentra en A. Ruppin, *Three Decades of Palestine: Speeches and Papers on the Upbuilding of the Jewish National Home,* Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1936.

del movimiento. Sin embargo, después de cumplir su papel histórico, esta forma de asentamiento acabó en el cubo de la basura de la historia. Los nuevos asentamientos establecidos a partir de 1967 se basarían en una clase diferente de ideología y en la ayuda financiera del gobierno.

Es importante recordar que la tierra, una vez comprada para la nación judía, no solo no podía revertir a propietarios no judíos, sino que el kibutz, con su estilo de vida igualitario, no aceptaba entre sus filas a miembros de la población local. Es decir, bajo ninguna circunstancia un árabe se podía unir a un kibutz. Y más tarde, cuando el ocasional miembro femenino de un kibutz deseaba vivir con un palestino-israelí, normalmente se veía obligada a abandonar el colectivo[81]. De esta manera, el socialismo comunal sionista fue uno de los mecanismos más efectivos para mantener una sociedad colonial pura, no solo por medio de sus prácticas excluyentes, sino también por su carácter de modelo moral para la sociedad en conjunto.

La lucha por excluir a la mano de obra árabe del mercado de trabajo sionista no acabó con la creación de colectivos de productores cooperativos. Todos los demás asentamientos que se establecieron –tanto en el medio agrícola como urbano– eran también exclusivamente para judíos. Además de esta intencionada política de segregación, en todos los sectores productivos de la comunidad sionista se puso en marcha una intensiva campaña ideológico-política que se desarrolló bajo el eslogan de «trabajo hebreo» *(avoda ivrit).* Los empresarios de todos los sectores de la economía se vieron muy presionados para que se abstuvieran de contratar árabes, cualesquiera que fueran las circunstancias. Durante los mismos años en que la propaganda en Alemania pedía que se despidiese a los judíos de sus puestos y el cierre de las tiendas judías *(Juden raus!),* en el Mandato de Palestina se producía una exhaustiva y pública campaña sionista contra toda interacción económica con la población local. En ambos ejemplos, las campañas fueron más efectivas de lo esperado y, como resultado, en la década de 1936 llegaron a Palestina muchos nuevos emigrantes judíos en un momento en que ya habían surgido dos economías de mercado casi totalmente separadas: una judía y la otra árabe[82].

---

[81] El kibutzismo de Hashomer Hatzair, el movimiento marxista-sionista que apoyaba un Estado binacional con una mayoría judía tampoco estaba dispuesto a aceptar a los árabes como miembros.

[82] La comparación que implican las dos frases se aplica solamente a la política de segregación etnocéntrica de la década de 1930 y de ninguna manera debería entenderse que sugiere una analogía entre la campaña de exterminación nazi de la década de 1940 y la empresa de asentamiento sionista, que nunca tuvo cualquier asomo de la idea de exterminación del otro. Sobre las ideas y

La mayor parte de la lucha fue dirigida por la Histadrut, una organización concebida exclusivamente para judíos (y que hasta 1966 no abrió sus puertas a los palestino-israelíes). La Histadrut no era simplemente un sindicato; era un marco global que establecía y mantenía una amplia variedad de empresas, dirigía obras públicas y proporcionaba servicios médicos y bancarios, además de cumplir otras funciones. Conocida también como la Sociedad de Trabajadores *(Hevrat ha-Ovdim),* la Histadrut funcionó como la base de poder del ala izquierda sionista hasta finales de la década de 1970, y con el tiempo evolucionó como una cierta clase de Estado dentro del Estado.

Es importante recordar que esta ala izquierda –tanto la federación del trabajo como la izquierda política– no nació a través del mismo proceso que dio origen a la izquierda europea, es decir, a través de un conflicto entre el capital y el trabajo. Más bien surgió de las necesidades planteadas por la «conquista de la tierra» y por la construcción de colonias nacionales puras. Por esta razón nunca surgió dentro de la comunidad sionista, o posteriormente en Israel, un movimiento socialdemócrata con una amplia base entre la clase trabajadora. La moral de la izquierda sionista siempre ha sido puramente de grupo y por ello siempre se podía adherir abierta y sin inhibiciones a la moralidad bíblica. Verdaderamente, la izquierda sionista nunca tuvo una tradición universalista profundamente arraigada y eso, entre otras cosas, es lo que ayuda explicar su rápida liquidación de todos los valores de la igualdad social con la desaparición de su hegemonía hacia finales del siglo XX.

La colonización sionista fue un proceso de colonización único porque la llevó a cabo un movimiento nacional que al principio no dependía política y económicamente de una madre patria imperialista[83]. Hasta 1918 se estableció sobre la tierra sin la ayuda de las autoridades locales, y a veces a pesar de su oposición. Aunque el Mandato Británico creó un paraguas político y militar que facilitó y resguardó la expansión de la comunidad sionista en Palestina, tenía significativas limitaciones. La principal fuerza impulsora de la colonización sionista también se diferenciaba de la de otros proyectos colonizadores en que el beneficio económico no era la principal motivación. La tierra palestina

---

las prácticas del «trabajo hebreo» que ya estaban llevándose a la práctica en la década de 1920, véase A. Shapira, *The Futile Struggle: The Jewish Labor Controversy, 1929-1939,* Tel Aviv, Hakibbutz Hameuchad, 1977 (en hebreo). La disertación doctoral de Shapira es interesante a pesar de su generalizado tono apologético.

[83] Una interesante comparación entre la colonización sionista y otros procesos de colonización se encuentra en I. Pappé, «Zionism as Colonialism: A Comparative View of Diluted Colonialism in Asia and Africa», *South Atlantic Quarterly* 107/4 (2008), pp. 611-633.

era cara y cuanto más tierra compraba el movimiento sionista, más subía su precio. También la compra de tierra fue singularmente problemática en comparación con otras empresas de asentamiento. Algunas tierras, conocidas en la lengua árabe como *mushā,* no eran verdaderamente de propiedad privada; se cultivaban en régimen cooperativo por el colectivo de un pueblo. Las tierras disponibles para la compra eran en su mayor parte grandes fincas en poder de ricos *efendis* que vivían en cualquier otra parte, y comprarles la tierra exigía expulsar a los campesinos que hasta entonces la habían cultivado y vivido en ella. Realmente eso es lo que sucedió en la práctica, como claramente describía en 1907 el artículo de Yitzhak Epstein que advertía al movimiento sionista de los peligros que suponía la desposesión.

La arrolladora reforma agraria que tuvo lugar en Palestina entre 1882 y 1947 tuvo el mismo efecto global que reformas similares en otras partes el mundo: el traspaso de la propiedad de la tierra de los pocos a los muchos. Sin embargo, en Palestina este flujo de propiedad de la tierra fue desde la población indígena a la comunidad de colonos. Sobre esta base, en 1947 se habían establecido 291 prósperos asentamientos agrícolas. Aun así, también tenemos que recordar que en 1937 las instituciones sionistas solo habían comprado el 5 por 100 de la tierra cultivable en el Mandato de Palestina, que se concentraba en su mayor parte en la llanura costera y en los valles del interior. En el momento en que la partición fue confirmada oficialmente por Naciones Unidas en noviembre de 1947, solo el 11 por 100 de toda la tierra del país y solo el 7 por 100 de toda la tierra cultivable había pasado a propiedad judía.

En vísperas de la aprobación de la resolución de partición de Naciones Unidas, David Ben-Gurión escribió las siguientes líneas en su diario personal:

> El mundo árabe, los árabes de la Tierra de Israel con la ayuda de uno, de algunos, o posiblemente de todos los países árabes […] es probable que ataquen al *yishuv* […] Debemos […] defender al *yishuv* y los asentamientos y conquistar toda o una parte más grande de la Tierra, y mantener la ocupación hasta lograr un asentamiento políticamente autorizado[84].

Aunque en este caso la perspicacia del pragmático estadista fue mucho más aplicable a la realidad posterior a 1967 que a la posterior a 1948, la guerra de

[84] Citado en M. Bar-Zohar, *Ben-Gurion: A Political Biography,* vol. 2, Tel Aviv, Am Oved, 1978, p. 663 (en hebreo).

finales de la década de 1940, y la política israelí sobre la tierra puesta en práctica a continuación, produjo la completa transformación de las relaciones de propiedad de la tierra.

Del asentamiento interno a la colonización externa

La comunidad sionista quedó alborozada por la resolución de 1947 sobre la partición de Palestina y el establecimiento de un Estado judío. Solo habían pasado dos años desde el final de la épica masacre de la judería europea y decenas de miles de refugiados a los que se les había negado el permiso para emigrar todavía estaban viviendo en campos temporales, la mayoría en Alemania (el autor de este libro nació y pasó los primeros años de vida en uno de esos campos). A los países occidentales les pareció conveniente librarse de los refugiados judíos canalizándolos a Oriente Próximo. Esta fue la oportunidad para el estancado sionismo. A pesar de la brutal persecución antijudía que caracterizó al periodo, a Palestina solo había llegado medio millón de emigrantes entre 1924, cuando Estados Unidos cerró sus puertas a la emigración, y 1947, cuando el número de judíos en el Mandato Británico llegaba aproximadamente a las 630.000 personas. En el mismo momento, la población árabe del país representaba más de 1.250.000 personas.

Aunque retrospectivamente no fue algo que les favoreciera, la negativa árabe a apoyar la partición de su país y a reconocer al Estado judío era lógica y comprensible. Muy pocas poblaciones por todo el mundo se hubieran mostrado de acuerdo en ser colonizadas por unos extranjeros hambrientos de tierra que lentamente estaban adquiriendo parcelas de su territorio, que no estaban dispuestos a vivir junto a ellos y que aspiraban a establecer su propio Estado-nación. Además, el plan de partición de la ONU concedía solamente el 45 por 100 de la tierra del Mandato Británico en Palestina a los 1,25 millones de habitantes «nativos», mientras que la población colonizadora recibía el 55 por 100 de la tierra. Incluso aunque parte de la zona judía fuera un desierto, parecía claro, basándose en las relaciones demográficas entre árabes y judíos en el momento, que el reparto no iba a ser considerado justo por aquellos a los que discriminaba.

Desde la perspectiva de los venerables habitantes de Palestina era igualmente absurdo el que, bajo el plan original de Naciones Unidas, las grandes fincas de unos 400.000 árabes, aproximadamente un tercio de la población árabe de Palestina, hubieran acabado dentro de las fronteras del propuesto Estado judío. Es

una ironía de la historia que si no hubiera sido por la guerra de 1948, que verdaderamente fue iniciada por los dirigentes árabes, el recién establecido Estado de Israel hubiera tenido que incluir a una gran minoría árabe que hubiera ganado fuerza con el paso del tiempo y que finalmente podía haber contrarrestado la naturaleza aislacionista del Estado judío y posiblemente incluso su propia existencia. Parece poco probable que el nuevo Estado hubiera empezado unas arrolladoras expulsiones masivas sin provocar un conflicto militar. También parece poco probable que cientos de miles de habitantes árabes hubieran huido si no hubiera sido por la intensidad de las batallas.

Durante años, la retórica sionista intentó convencer al mundo en general, y a los defensores del sionismo en particular, de que los árabes de Palestina habían huido en respuesta a la propaganda de sus dirigentes. Sin embargo, desde la publicación de los estudios de Simha Flapan, Benny Morris, Ilan Pappé y de otros[85], sabemos que no sucedió así; los dirigentes de la población local no recomendaron su partida y la Nakba ciertamente no se produjo por consejo de los dirigentes árabes. Muchos palestinos huyeron por miedo, y las fuerzas judías utilizaron una diversidad de medios para animarles a que lo hicieran (para entender mejor este proceso, véase el epílogo de este libro). Muchos fueron directamente cargados en camiones y llevados lo más lejos posible. Finalmente, más de cuatrocientos pueblos fueron destruidos y cerca de setecientos mil habitantes –más que toda la población judía del país en el momento– se convirtieron en refugiados sin hogar.

El debate que se ha desarrollado en los últimos años, centrado en determinar si la mayoría de los palestinos eligieron marcharse «por voluntad propia» o fueron de hecho expulsados es importante pero, desde mi punto de vista, no tiene una importancia decisiva. El debate sobre si la «limpieza étnica» fue sistemática o solamente espontánea y parcial también es importante desde la perspectiva de la historia y de la propaganda, pero resulta menos relevante que la fundamental premisa ética de que las familias de refugiados, que huyen del silbido de las balas y de la caída de las bombas, tienen el elemental derecho humano a regresar a sus

[85] S. Flapan, *The Birth of Israel: Myths and Realities,* Nueva York, Pantheon Books, 1987; B. Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited,* Cambridge, Cambridge University Press, 2004; I. Pappé, *The Ethnic Cleansing of Palestine,* Londres, Oneworld, 2006 [ed. cast.: *La limpieza étnica de Palestina,* Barcelona, Crítica, 2009]. Véase también U. Ben-Eliezer, *The Emergence of Israeli Militarism, 1936-1956,* Tel Aviv, Dvir, 1995, pp. 232-279 (en hebreo). Hay que señalar que estos autores fueron precedidos por autores palestinos que repetidamente subrayaron estos hechos durante años.

hogares una vez que cesan las hostilidades. Sin embargo es de todos conocido (y sobre este punto no hay ningún debate académico) que desde 1949 Israel se ha negado rotundamente a permitir el regreso de los refugiados, incluso aunque la mayoría no tomaran parte en la batalla[86]. Además de esta categórica negativa, el joven Estado de Israel rápidamente promulgó la Ley de Retorno de 1950, una ley que permite a todo el que pueda demostrar que es judío emigrar a Israel y recibir inmediatamente la plena soberanía, incluso aunque se trate de ciudadanos de pleno derecho de sus propios países y no hayan sido perseguidos debido a su religión o a su origen étnico. Además, incluso si posteriormente eligen regresar a su país de origen, estos emigrantes judíos al Estado de Israel no pierden sus derechos en su «patria histórica».

Durante la guerra de 1948 el joven Estado también fue capaz de modificar significativamente las fronteras que le había asignado la resolución de Naciones Unidas. Los territorios recién ocupados no fueron devueltos con la firma del acuerdo de armisticio sino que, por el contrario, fueron inmediatamente anexionados. En este contexto es importante recordar que, aunque las instituciones sionistas aceptaban la idea de la partición y del establecimiento del Estado de Israel, no es casualidad que sus fronteras no se mencionen en la Declaración de Independencia. A finales de la guerra de 1948, Israel controlaba el 78 por 100 del territorio del Mandato Británico, o la «Tierra occidental de Israel»[87]. Sin embargo, más importante que la expansión de sus fronteras fue la «desaparición» de los árabes, el verdadero milagro que el nuevo país había estado esperando, incluso aunque no hubiera estado verdaderamente planeado.

A pesar de la huida y expulsión de setecientos mil palestinos, otros cien mil consiguieron permanecer milagrosamente en el lugar durante toda la guerra, y alrededor de unos cuarenta mil lograron volver a sus hogares durante la aplicación del armisticio o consiguieron cruzar la frontera poco después. Estos árabes «afortunados», que de la noche a la mañana se habían convertido en una minoría en su propio país, recibieron la ciudadanía israelí, como explícitamente exigía la resolu-

---

[86] Sobre la negativa de Israel a permitir el regreso de los refugiados, véase B. Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited,* cit., pp. 309-340. Sobre el vacilante y evasivo acuerdo de Israel, bajo una fuerte presión estadounidense, para permitir el regreso de 100.000 de los 700.000 refugiados, véanse las pp. 570-580 del mismo libro.

[87] La partición recomendada por la Comisión Peel asignaba al Estado judío un área de aproximadamente 14.000 kilómetros cuadrados del Mandato de Palestina. En contraste, las líneas del armisticio de 1949 contenían 21.000 kilómetros cuadrados, un área mayor que el Mandato Británico en Palestina pero todavía muy lejos de la visión de 1918 de Ben-Gurion y sus colegas.

ción de partición de Naciones Unidas, pero la mayoría se vieron obligados a vivir bajo un estricto régimen de gobierno militar hasta finales de 1966. Apartados de la población emigrante judía que continuaba aumentando, quedaron aislados en una zona de residencia que solo podían abandonar con autorización militar. Sus movimientos estaban limitados y sus oportunidades de encontrar trabajo lejos de su casa quedaron reducidas a prácticamente cero. Esta situación, unida a la legislación israelí que específicamente prohíbe los matrimonios civiles entre personas clasificadas como judíos y los no judíos, permitió al Estado sionista continuar con éxito la puesta en práctica de su política de pura colonización «étnica»[88].

Mientras continuaban las hostilidades de la guerra de 1948, el kibbutzismo se apropió espontáneamente de los campos abandonados por sus antiguos vecinos árabes que habían huido o que habían sido expulsados de sus casas y pueblos, y sus abundantes cosechas fueron recogidas por nuevos recolectores. Israel estableció asentamientos fuera de las fronteras del plan de partición incluso antes de que finalizara la guerra, y en agosto de 1949 ya existían 133 nuevos asentamientos. Poco después llegaron los comienzos de la masiva nacionalización de la propiedad «ausente», una clasificación legal que se aplicó no solo a los refugiados externos sino a muchos árabes palestinos que permanecieron en Israel como ciudadanos, y que por ello pasaron a ser clasificados con el oxímoron de «ausentes presentes». Por medio de la Ley de la Propiedad Ausente de 1950, el Estado expropió alrededor de dos millones de *dunams,* que representaban aproximadamente el 40 por 100 de toda la tierra de propiedad árabe. Al mismo tiempo, la legislación israelí tomó medidas para asegurar la transferencia legal al Estado de Israel de toda la tierra estatal del Mandato Británico en Palestina (que representaba el 10 por 100). En conjunto, estas acciones provocaron la expropiación de dos tercios de la tierra que había pertenecido a los palestinos-israelíes. A finales del siglo XX, en un momento en que constituían el 20 por 100 de la población israelí, los palestinos-israelíes solo poseían el 3,5 por 100 de la tierra dentro de las fronteras de Israel anteriores a 1967[89].

---

[88] El gobierno militar operaba sobre la base de las Regulaciones de Defensa (Emergencia), que Israel heredó del régimen colonial británico anterior a 1948. Para profundizar en la situación de los palestino-israelíes durante este periodo, véase la innovadora obra de S. Jiryi, *The Arabs in Israel,* Nueva York, Monthly Review Press, 1976. La versión original en hebreo de este libro se terminó justamente antes del levantamiento del gobierno militar en 1966.

[89] Sobre la judaización de la tierra inmediatamente posterior al establecimiento del Estado de Israel, véase el concienzudo estudio de B. Kimmerling, *Zionism and Territory: The Socio-Territorial Dimensions of Zionist Politics,* Berkeley, University of California Press, 1983, pp. 134-146.

A partir de 1948, las consignas de «redención de la tierra», «saneamiento de pantanos» y «hacer florecer el desierto» recibieron un nuevo incentivo e impulso y quedaron bajo la administración de las autoridades soberanas del Estado. Parte de la tierra fue transferida a precios de saldo a la Agencia Judía y al Fondo Nacional Judío, ambos órganos extraterritoriales cuyos reglamentos les prohibían transferir tierra a no judíos. De esta manera, una considerable parte de la tierra expropiada se convirtió en propiedad, no de los ciudadanos del nuevo Estado, sino de la judería mundial. Incluso hoy día, el 80 por 100 de la tierra de Israel no puede ser comprada por no judíos[90].

La «judaización del país» se convirtió en el nuevo eslogan que reemplazó gradualmente a la «redención de la tierra» y que se incrustó a sí mismo en el consenso tanto de la izquierda como de la derecha sionista. Más tarde, el término «judaización de Galilea» ganó aceptación debido a la resuelta mayoría árabe que continuaba poblando esta región. Debido a que la población de Israel se había triplicado entre 1949 y 1952 como resultado de la emigración en masa que siguió al establecimiento del Estado, las autoridades pudieron poblar las tierras apropiadas con decenas de miles de nuevos ciudadanos judíos. Los kibutz, los *moshavim,* y en menor grado, los pueblos en desarrollo, recibieron grandes cantidades de terreno libre de cargas. En 1964, se habían establecido 432 nuevos asentamientos, incluyendo 108 kibutz[91]. La mayor parte de los kibutz fueron establecidos en «áreas fronterizas» para impedir el paso de los refugiados árabes que trataban de regresar a sus pueblos o de recuperar alguna de las propiedades perdidas (los infiltrados, como los denominaba la jerga israelí del periodo). Un número importante también cruzó la frontera para vengarse de los que les habían desposeído. Solamente en 1952 murieron 394 «infiltrados», y un gran número de nuevos colonos resultaron heridos. Los refugiados palestinos encontraron difícil aceptar la frontera que les separaba de sus campos y casas. También para muchos israelíes la frontera no era algo evidente.

Durante las dos décadas anteriores a 1967, Israel pareció haber aceptado las líneas del armisticio de 1949 como sus fronteras finales. El gran deseo del movimiento sionista de alcanzar la soberanía judía se había cumplido tanto en la

---

[90] O. Yiftachel, «Ethnocracy, Geography, and Democracy: Comments on the Politics of the Judaization of Israel», *Alpayim* 19 (2000), pp. 78-105.

[91] Sobre la discriminación interna judía entre los «asquenazi» y los «mizrahi» a la hora de asignar esta tierra, véase O. Yiftachel, «Nation-Building and the Division of Space in the Israeli "Ethnocracy": Settlement, Land, and Ethnic Disparities», *Iyunei Mishpat* 21/3 (1998), pp. 637-664 (en hebreo).

teoría como en la práctica. El Estado de Israel había sido reconocido por la mayoría de los países, aunque no por sus vecinos árabes, y la masiva emigración judía al nuevo país había continuado sin perturbaciones desde la década de 1950. Durante el mismo periodo, el Estado consiguió llevar a Israel a los supervivientes del Holocausto a los que no se les había permitido emigrar a Estados Unidos, así como a una gran parte de los judíos árabes que rápidamente fueron expulsados de sus países como resultado del conflicto con Israel y del auge del nacionalismo. Mientras tanto, las inmensas energías invertidas en la organización económica y cultural de la nueva sociedad, junto a la necesidad de finalizar de poblar el 78 por 100 del Mandato Británico bajo control israelí, contuvieron la aparición de un irredentismo inclinado a perseguir la apropiación de la ancestral Tierra de Israel en su totalidad. Con la excepción de los miembros jóvenes del Betar, el movimiento juvenil del ala derecha sionista, que continuaron su ferviente interpretación del estribillo de la canción de Zeev Jabotinsky «el Jordán tiene dos riberas, esta es la nuestra y la otra también», la pedagogía nacional no utilizó una explícita retórica que sugiriera la aspiración por no respetar y ampliar las fronteras del Estado de Israel. Los primeros diecinueve años del Estado parecieron haber facilitado la consolidación de una nueva cultura israelí donde el patriotismo se centraba mucho más en el lenguaje, en la cultura y en el territorio ya poblado por judíos.

Pero al mismo tiempo, no hay que olvidar que en todas las escuelas del Estado los estudios de la Biblia desempeñaban un importante papel para dar forma a la imaginación territorial nacional de todos los niños de Israel que no estuvieran en los sectores árabe o ultraortodoxo. Todo estudiante sabía que Jerusalén, la ciudad de David, fue conquistada por los árabes; cada graduado del sistema educativo israelí era consciente del hecho de que la cueva de Machpela, donde sus supuestos antepasados fueron enterrados, era ahora una mezquita islámica. Una práctica común en los libros de texto de Geografía era la tendencia a oscurecer las líneas del armisticio y en cambio resaltar las «amplias fronteras físicas» de la patria histórica[92]. Incluso aunque no se tradujera en una propaganda política diaria, el mito de la Tierra de Israel continuaba habitando en los intersticios de la conciencia sionista.

La generalidad de la población israelí no percibía las líneas del armisticio como las fronteras finales del Estado. Además de la derecha sionista, que nunca dejó de soñar con un Israel a gran escala, y del partido de la izquierda sionista

---

[92] Sobre esto véase Bar-Gal, *Moledet and Geography,* cit., pp. 133-136.

Ahdut Ha'avodah, cuyo apetito por la tierra nunca disminuyó[93], también había una división generacional que ha sido perspicazmente señalada por la socióloga israelí Adriana Kemp[94]. La generación de israelíes de nacimiento que creció en el Mandato Británico en las décadas de 1920 y 1930, en una atmósfera formada en parte por el experimento de colonización en marcha, tenía una dinámica psicológica que se negaba a reconocer las limitaciones y los obstáculos territoriales. Los jóvenes israelíes, quizá más visiblemente representados por Moshé Dayán y Yigal Alón, adoptaron lo que podríamos llamar un nacionalismo *ethno*-espacial. Durante la Guerra de 1948, estos israelíes fueron los mejores combatientes y demostraron ser excelentes jefes, pero también estuvieron llamativamente descontrolados y fueron llamativamente enérgicos en su arrollador desalojo de los pueblos árabes.

Esa generación de combatientes estaba descontenta con los acuerdos del armisticio de 1949 y sentía que, si se les hubiera permitido hacerlo, las jóvenes Fuerzas de Defensa de Israel (FDI) hubieran continuado su avance por la península del Sinaí y conquistado fácilmente la Ribera occidental[95]. Realmente, durante la década de 1950 antiguos combatientes cruzarían las fronteras en acciones de aventurismo que desafiaban las «estrechas y artificiales» fronteras del país. Hacer marchas nocturnas a la ciudad nabatea de Petra se puso de moda entre muchos jóvenes israelíes, y las ocasionales bajas que se producían entre ellos pasaban de la noche a la mañana a ser héroes culturales[96]. Pero en respuesta al cruce de la frontera de los «infiltrados» palestinos, las FDI crearon la unidad

---

[93] Sobre las ideas de este movimiento politico sobre la Tierra de Israel, véase la pequeña recopilación publicada en memoria de Yitzhak Tabenkin, el líder del movimiento: A. Fialkov (ed.), *Settlement and the Borders of the State of Israel,* Efal, Yad Tabenkin, 1975 (en hebreo). Especialmente, véase el breve testimonio del antiguo general de las Fuerzas de Defensa de Israel, R. Ze'evi, proporcionado durante la conferencia en cuestión (pp. 25-31).

[94] A. Kemp, *From Territorial Conquest to Frontier Nationalism: The Israel Case,* Tel Aviv University, The David Horowitz Institute, Paper 4, 1995, pp. 12-21.

[95] El 24 de marzo de 1949, Yigal Alon envió una carta a David Ben-Gurión en la que expresaba su oposición a las líneas del armisticio y proponía una frontera alternativa, basándose en la afirmación de que «uno no puede imaginar una línea más sólida que la del Jordán, que recorre la longitud total del país». Confirmaba esta posición en una entrevista en la que recordaba nostálgicamente que «a finales de la Guerra de Liberación, surgió una oportunidad única en la que fue posible tomar sin miedo toda la Tierra occidental de Israel». Ze'ev Tzur, *From the Partition Debate to the Alon Plan,* Efal, Yad Tabenkin, 1982, 74 (en hebreo).

[96] Véase N. Shafran, «The Red Rock in Retrospect», en A. Amir (ed.), *Keshet Te'uda: The Old Land of Israel,* Ramat Gan, Masada, 1979, pp. 169-189 (en hebreo).

101 bajo el mando de Ariel Sharon, una unidad que cruzaba las fronteras sin vacilar y atacaba pueblos y campos sospechosos de servir como bases palestinas. Muchos nuevos israelíes consideraban las fronteras más como límites territoriales flexibles que como inequívocas demarcaciones permanentes[97].

Sin embargo, la Guerra del Sinaí en 1956 puso al descubierto las asombrosas capas de imaginación territorial que no habían surgido a la superficie de la política israelí durante el tiempo de paz. La nacionalización del canal de Suez realizada por el líder egipcio Gamal Abdel Nasser llevó a la formación de una coalición de guerra formada por Gran Bretaña, Francia e Israel, dirigida a invadir Egipto y derribar a su régimen. Fue una habitual respuesta colonial que Israel consideró adecuado utilizar con el pretexto de que su participación impediría que los «infiltrados» penetraran en su territorio.

En 1956 tuvo lugar una reunión preparatoria en el barrio parisino de Sèvres a la que acudieron el primer ministro israelí David Ben-Gurión, el primer ministro francés, Guy Mollet y el ministro de Exteriores británico John Selwyn Lloyd. Ben-Gurión presentó un audaz plan para reorganizar Oriente Próximo: tras la victoria militar, el reino hachemita de Jordania se dividía en dos, Iraq, que entonces todavía era probritánica, recibiría la Ribera oriental a cambio de su promesa de realojar allí a los refugiados palestinos, e Israel recibiría la Ribera occidental como una región semiautónoma. Además, Ben-Gurión reivindicaba que se permitiera a Israel trasladar su frontera norte hasta llegar al río Litani y anexionarse los estrechos de Tirán y la bahía de Eilat en su totalidad[98].

El fundador del Estado de Israel no regresó a sus concepciones territoriales de 1918. Ahora Ben-Gurión estaba sinceramente dispuesto a ceder la Transjordania oriental. Sin embargo, su nueva visión también reflejaba un cambio respecto a la meridional península del Sinaí: en sus años de juventud, este militante sionista socialista no había considerado el área al sur de Wadi El-Arish como parte de la Tierra de Israel. No es una coincidencia que durante su vuelo a París en 1956 pasara algún tiempo leyendo las referencias históricas a un reino judío en la isla de Tirán, conocido como Yotvat, hechas por el geógrafo bizantino Procopio.

---

[97] Sobre la no disposición de Israel para reconocer las líneas del armisticio de 1949 como las fronteras finales, véase la importante obra de A. Kemp, «Talking Boundaries: The Making of Political Territory in Israel, 1949-1957», disertación doctoral, Tel Aviv University, 1997 (en hebreo). Véase también A. Kemp, «From Politics of Location to Politics of Signification: The Construction of Political Territory in Israel's First Years», *Journal of Area Studies* 12 (1998), pp. 74-101.

[98] A. Shlaim, *The Iron Wall: Israel and the Arab World,* Londres, Penguin, 2001, pp. 171-172.

La rápida victoria militar de la coalición en la península del Sinaí insufló nueva vida y fuerza al dirigente israelí que, a sus setenta y ocho años, demostraba públicamente que su ansia de territorio no se había disipado con la edad. En una carta dirigida a la brigada de las FDI que conquistó Sharm el-Sheikh, escribió: «Eliat de nuevo será el principal/primer puerto judío en el sur [...] Y Yotvat, [ahora] llamada Tirán [...] de nuevo será parte del Tercer Reino/Comunidad de Israel [es decir, judío]»[99]. Igual que había considerado la anexión de los territorios conquistados que se encontraban fuera de las fronteras del plan de partición como un acto nacional «natural», el apasionado primer ministro israelí ahora describía la conquista de la península del Sinaí como la liberación de auténticas regiones de la patria. Cada vez que surgía un contexto internacional en el que el sueño territorial podía vincularse con el poder, la «Tierra de Israel» regresaba al escenario central y, una vez más, se convertía en el centro del trabajo pragmático.

El 14 de diciembre de 1956, justamente dos meses después del final de los combates, se estableció el primer asentamiento israelí en Sharm el-Sheikh. Se le llamó Ofira, que significa «hacia Ofir», una región mencionada en la Biblia hebrea[100]. Las FDI ya habían empezado a retirarse de zonas de la península del Sinaí, pero su jefe del Estado Mayor, Moshé Dayán, que inició el proyecto, seguía convencido de que era posible establecerse a lo largo de las orillas del mar Rojo. El primer ministro fue a visitar el nuevo pueblo pesquero donde dirigió un discurso sobre los asentamientos judíos que sembró esperanzas sobre el establecimiento de nuevos asentamientos a lo largo de la costa.

Un segundo asentamiento fue levantado durante el mismo periodo en Rafiah, en la parte sur de la Franja de Gaza. Los soldados de la brigada Nahal (Juventud Pionera Combatiente) de las FDI se establecieron en un campamento militar abandonado y empezaron a rotular mil *dunams*. El objetivo era establecer una cadena de asentamientos tan rápidamente como fuera posible para así separar a la franja de la península y transformarla en territorio israelí. También había un plan para que un grupo del movimiento Hashomer Hatzair estableciera un pueblo pesquero en las arenosas playas blancas de la región. Dayán fue responsable de la ejecución de las medidas prácticas de la operación de asentamiento y en

---

[99] Citado en B. Morris, *Israel's Border Wars, 1949-1956,* Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 444. El mismo día en que se envió la carta, Ben-Gurión hizo referencia a Procopio en un discurso en la Knesset.

[100] Véase M. Rapoport, «The Settlement Enterprise Was Already Dreamed Up by Moshe Dayan in 1956», *Haaretz,* 10 de julio de 2010 (en hebreo).

esto recibió el total respaldo político de su eterno rival, Yigal Alón. En diciembre de 1956, Alon, el prometedor y joven dirigente de la izquierda sionista, declaraba convencido:

> Si estamos verdaderamente determinados a defender Gaza [...] estoy seguro de que la ciudad de Sansón será una ciudad israelí, parte del Estado de Israel. Esta política es coherente con nuestro derecho histórico a la Franja, con nuestro interés por nuestra existencia y con el principio que nos guía; el principio de la totalidad de la Tierra[101].

Pero la primera empresa de asentamiento fuera de las líneas del armisticio de 1949 rápidamente recibió un golpe mortal. Una resolución de Naciones Unidas que pedía una retirada de toda la península del Sinaí, unida a la presión de Estados Unidos y la Unión Soviética, puso fin a las esperanzas de Ben-Gurión y sus jóvenes colegas de establecer el «tercer Reino de Israel». Además, la rápida y obligada retirada enfrió el entusiasmo anexionista y los dirigentes israelíes, aparentando haber aprendido la lección, empezaron a frenar los impulsos colonizadores que hasta entonces habían caracterizado la acción del Estado. Aunque las fronteras de Israel no fueron completamente pacíficas durante los años 1957-1967, esa relativa edad de oro acabó con el fin del gobierno militar israelí sobre sus ciudadanos árabes, y una cierta sensación de normalización impregnó su presencia en Oriente Próximo. El hecho de que durante ese periodo Israel se uniera a las filas de los países en posesión de armas nucleares puede haber contribuido a una mayor sensación de seguridad y calma entre la elite política y militar israelí.

«De todas las guerras árabe-israelíes, la de junio de 1967 fue la única que ninguno de los dos bandos deseaba. La guerra fue el producto de un deslizamiento hacia una crisis que ni Israel ni sus enemigos podían controlar»[102]. Esta concisa descripción la hizo Avi Shlaim, un estudioso del conflicto árabe-israelí. Podríamos añadir solamente que, a pesar de la opinión que prevalece actualmente de que Nasser no estaba a favor de la guerra, y que los generales de las FDI desempeñaron un papel indirecto en provocar su estallido, resulta difícil refutar la conclusión de que el dirigente egipcio fue el principal responsable de la crisis. Aunque sea verdad que al final de la guerra de 1956 Egipto, aunque inocente de cualquier crimen,

---

[101] Y. Alón, «Release the Strip», *LaMerhav,* 12 de diciembre de 1956 (en hebreo).

[102] A. Shlaim*, The Iron Wall,* cit., p. 236.

fue castigado al verse obligado a desmilitarizar la península del Sinaí y a aceptar el despliegue allí de una fuerza internacional de emergencia, este castigo no puede servir de justificación histórica para el discurso belicoso (aunque vacío) realizado por los medios de comunicación egipcios. Nasser cayó en la trampa que él mismo se había puesto y que las FDI explotaron con habilidad[103].

En 1967, a los diecinueve años de existencia, Israel pudo alcanzar una asombrosa victoria militar, pero como resultado cayó en una trampa todavía mayor. Israel no empezó la guerra ni planeó conquistar las partes de la Tierra de Israel que había «perdido» en 1948 (incluso aunque hubiera habido planes contingentes para semejante posibilidad), pero no obstante no sorprendió que tuviera éxito en esa conquista.

La alegría por la victoria israelí intoxicó a muchos, proporcionándoles una profunda sensación de que ahora todo era posible. La mentalidad de asedio que había surgido de las líneas del armisticio –o las «fronteras de Auschwitz», como se dice que las llamó el ministro de Asuntos Exteriores israelí Abba Eban– fue reemplazada por sueños de espacio, de regreso a antiguos paisajes, de elevación espiritual y de la imagen de un imperio judío reminiscente del reino de David y Salomón. Un gran segmento de la población israelí sintió que finalmente se habían alcanzado las partes de la patria hacia las que la visión sionista, casi desde el principio, había dirigió la imaginación nacional. Realmente, ya en 1967 el gobierno israelí promulgó una orden al Departamento de Topografía del Ministerio de la Vivienda para que dejara de señalar las líneas del armisticio de 1949 –la línea verde– en los mapas del país. A partir de entonces, los escolares israelíes dejaron de enterarse de las anteriores fronteras «temporales» del país.

Inmediatamente después de la conquista de Jerusalén Este, y antes de que hubiera acabado la guerra, Moshé Dayán declaraba: «Hemos regresado a nuestros lugares sagrados. Hemos regresado para nunca separarnos de ellos otra vez. Especialmente en este momento, extendemos una mano en señal de paz a nuestros vecinos árabes»[104]. Por ello no debe sorprender que el 29 de ju-

---

[103] Pocos días antes de la guerra, el coronel Eli Zeira, que más tarde sería director de la inteligencia militar israelí, manifestaba a sus subordinados, oficiales de la unidad de elite Sayeret Matka: «Habrá una guerra la próxima semana. Dos o tres ejércitos árabes tomarán parte y los derrotaremos en una semana […] Y la empresa sionista dará un paso más hacia su plena realización». Citado en R. Edelist, *Where Did We Go Wrong,* Jerusalén, November Books, 2011, pp. 25-26 (en hebreo).

[104] Las palabras de Dayán fueron retrasmitidas por la *Voz de Israel* el 7 de junio de 1967 y se citan en el amplio estudio de A. Naor*, Greater Israel: Theology and Policy,* Haifa, Haifa University Press, 2001, p. 34 (en hebreo).

nio, en medio de la hipnótica y eufórica atmósfera que se vivía, la Knesset israelí votara anexionar Jerusalén Este y el área que la rodea, y al mismo tiempo anunciara su intención de luchar por la paz y por las negociaciones directas con todos sus enemigos, a cambio de la retirada de los territorios de la península del Sinaí y de los Altos del Golán. Actualmente es difícil imaginar cómo sensatas figuras israelíes podían pensar que los dirigentes árabes, humillados por la derrota, iban a estar de acuerdo en empezar unas sinceras conversaciones de paz con Israel a la luz de la inmediata anexión oficial de la árabe y musulmana Al-Quds por el «Estado judío». No obstante, esta era la lógica sionista israelí que prevalecía en el verano de 1967. En gran medida, esta lógica parece seguir funcionando en la actualidad[105].

En septiembre de 1967, pocos meses después de la guerra, se publicó el «Manifiesto por Toda la Tierra de Israel». Sus firmantes eran principalmente figuras asociadas con el movimiento laboral israelí pero también incluían a personajes de la derecha sionista. En este documento algunos de los mayores intelectuales israelíes del momento declaraban formalmente: «La Tierra de Israel ahora está en poder del pueblo judío [...] estamos lealmente obligados a mantener la integridad de nuestra Tierra, y ningún gobierno de Israel tiene el derecho a ceder esa integridad»[106]. Poetas como Nathan Alterman, Haim Gouri, Yaakov Orland y Uri Zvi Grinberg se unieron para promover la integridad territorial de la patria. Destacados autores como Shai Agnon (S. Y. Agnon), Haim Hazaz, Yehuda Borla y Moshe Shamir se unieron a personalidades del ejército y de las fuerzas de seguridad, como el antiguo director del Mossad, Isser Harel y el general Avraham Yoffe, en un esfuerzo para impedir que los políticos israelíes emprendieran una retirada. Incluso muy alabados y galardonados catedráticos como Dov Sadan y Harold Fisch forjaron una alianza con antiguos combatientes del levantamiento del gueto de Varsovia, como Yitzhak Zuckerman y Zivia Lubetkin, para apoyar el asentamiento en todas las partes de la Tierra de Israel. Muchos otros individuos mantenían opiniones similares pero preferían no hacer declaraciones

[105] Una de las conmovedoras canciones patrióticas que expresaron este paradójico, engañoso, espíritu tras la guerra de 1967 fue «Sharm el-Sheikh», (letra de Amos Ettinger, música de Rafi Gabay). Incluye los siguientes versos: «Sharm el-Sheikh, hemos regresado a ti otra vez. Estás en nuestros corazones, siempre en nuestros corazones [...] La tarde se oculta trayendo otro sueño, trae sobre el agua una esperanza de paz».

[106] El manifiesto fue publicado el mismo día (22 de septiembre de 1967) en los periódicos de mayor difusión de Israel: *Yedioth Aharonot, Maariv, Haaretz*, y *Davar*. Un análisis informativo se encuentra en D. Miron, *«Te'uda b'Israel» Politics*, agosto de 1987, pp. 37-45 (en hebreo).

que para ellos parecían evidentes y superfluas. La vieja tradición de no «hablar de mapas» en público se propagó entre la mayor parte de la elite política, económica y cultural.

Como consecuencia de su victoria, Israel se apoderó de la península del Sinaí, de los Altos del Golán y de la Ribera occidental, incluyendo Jerusalén Este. Una década después Israel consiguió ser «liberado» de la península del Sinaí, principalmente como consecuencia de la sangrienta guerra de 1973 y de la efectiva intervención del presidente de Estados Unidos Jimmy Carter. Pero todavía no ha aparecido un redentor externo capaz de liberar a Israel de los Altos del Golán, de la Ribera occidental y de la Jerusalén árabe. Además, las instituciones judías prosionistas que habían mantenido unas relaciones relativamente frías con el pequeño y débil Israel anterior a la resplandeciente victoria de 1967, repentinamente se convirtieron en declaradas partidarias del nuevo Israel grande y fuerte[107]. Así, con el apoyo financiero y político de los «judíos de la Diáspora», que estaban velando por la ampliación de sus activos de ultramar sin ningún deseo real de vivir allí en persona, el Estado de Israel empezó a hundirse en el atolladero de la ocupación y la opresión. En este contexto, la constante expansión de la empresa sionista y del régimen militar, que ponía en práctica una versión local y «apologética» del *apartheid* con una lógica histórica casi indescifrable, se convirtió en parte integral del tejido de la experiencia israelí.

En 1967 Israel no fue tan afortunado como lo había sido en 1948. Los traslados de población a gran escala, que todavía habían sido posibles dentro de la realidad de la posguerra a finales de la década de 1940 y principios de la siguiente, eran mucho menos aceptables en el mundo poscolonial de finales de la década de 1960. Exceptuando a los numerosos habitantes de los Altos del Golán, que huyeron y que fueron expulsados durante e inmediatamente después de los combates; a los habitantes de tres pueblos palestinos arrasados en el área de Latrun, cerca de Jerusalén, y a los de un campo de refugiados cerca de Jericó, la mayoría de la población conquistada –los palestinos de la Ribera occidental y de la Franja de Gaza– permanecieron en sus hogares. Aunque unas cuantas voces pidieron la inmediata expulsión de la población local[108], Israel entendió clara-

---

[107] Esto se derivaba no solo de su admiración por el poder israelí sino también por el declive de los nacionalismos tradicionales que exigían una inequívoca lealtad a una sola patria, y al simultáneo fortalecimiento de las identidades comunitarias transnacionales por todo el mundo occidental.

[108] Véase por ejemplo la declaración pública del escritor Haim Hazaz, galardonado con el Premio Israel de Literatura y una destacada figura del mundo intelectual israelí: «Está la cuestión

mente la imposibilidad de hacerlo. Por ello no es una coincidencia que el primer asentamiento en establecerse, aproximadamente un mes después de la finalización de los combates, estuviera situado en los recientemente «evacuados» Altos del Golán, y que desde entonces se hayan establecido en la región treinta y dos nuevos asentamientos. La ausencia de una gran población local animó a Israel para anexionarse oficialmente el territorio en 1981, mostrando su indiferencia por la posibilidad de un futuro acuerdo de paz con Siria. Detras de esa medida estaba la suposición de que, igual que el mundo se había visto obligado a aceptar las conquistas de 1948, también tendría que aceptar el control israelí sobre las conquistas de 1967.

También el primer asentamiento bajo el programa del Nahal fue levantado en la península del Sinaí relativamente pronto: Neot Sinai, construido al noreste de El-Arish en diciembre de 1967. Este esfuerzo pionero fue seguido por otros veinte asentamientos permanentes en la región. Bajo los términos del tratado de paz con Egipto de 1979, todos ellos fueron obligadamente evacuados acompañando a la retirada de las fuerzas militares israelíes. El primer asentamiento israelí en la Franja de Gaza no se estableció hasta 1970 y fue seguido por otros diecisiete prósperos asentamientos, todos ellos evacuados por Israel en 2005.

Pero en el mismo corazón de la «patria histórica» los asuntos se manejaron desde el principio utilizando diferentes estrategias y bajo la influencia de muy diferentes bagajes emocionales. Durante la primera década posterior a la guerra, la vieja izquierda sionista permaneció en el poder en Israel. Como hemos visto, esta izquierda sionista no tenía menos vocación territorial que la derecha. Sin embargo, a diferencia de la derecha sionista, la izquierda tenía un sentido del pragmatismo que se tradujo en una moderación en momentos decisivos de la historia –1937, 1947, 1957– y que en 1967 le hizo vacilar y deliberar antes de actuar.

Un factor importante era la preocupación israelí a que las dos grandes superpotencias del momento entablaran una acción diplomática conjunta que obligara a Israel a retirarse de todos los territorios que había ocupado. Pero 1967 no era 1957 y esta vez, para gran desdicha de Israel, el país no se encontraba sometido a una seria presión internacional. El segundo y más problemático factor era que en el momento de la conquista la Ribera occidental tenía una población de

---

de Judea y Efraim, que contienen grandes poblaciones que necesitaran ser evacuadas y enviadas a los países árabes vecinos [...] Cada pueblo a lo suyo, Israel a la Tierra de Israel y los árabes a Arabia [...]». H. Hazaz, «Things of Substance», en A. Ben-Ami (ed.), *The Book of the Whole Land of Israel,* Tel Aviv, Friedman, 1977, p. 20.

670.000 palestinos, con un fuerte crecimiento potencial. Establecer asentamientos judíos en medio de esta población hubiera puesto en cuestión el principio de la colonia pura que había estado guiando al movimiento sionista desde sus primeros pasos en Palestina. Debido a la elevada natalidad de la población árabe que en 1948 quedó incorporada al Estado, Israel nunca se planteó el concederla la ciudadanía. Mantener la Ribera occidental como una región autónoma, controlada por Israel sin la introducción de asentamientos, como algunos funcionarios inteligentes propusieron, era más coherente con los intereses del Estado. No obstante, la naturaleza a largo plazo de la empresa sionista finalmente demostró ser decisiva.

El establecimiento de los primeros asentamientos en la Ribera occidental fue apoyado por diversos factores: la veneración por los muertos, el mito de la tierra robada y la erradicación de una afrenta nacional. En septiembre de 1967, pocos meses después de la guerra, se levantó Kfar Etzion sobre las ruinas de un asentamiento judío que había sido evacuado y destruido durante la guerra de 1948 (lo mismo sucedió con Kfar Darom en la Franja de Gaza). Una lógica similar guiaba al grupo que invadió un hotel en Hebrón y que declaraba su intención de restaurar la anterior comunidad judía que había sufrido una dolorosa ofensa en 1929 y que fue obligada a evacuar totalmente la ciudad en 1936[109]. Pero si en el primer caso el asentamiento fue establecido en una zona adyacente a la trazada por el armisticio de 1949, y por ello recibió un inmediato y arrollador apoyo del gobierno, el segundo asentamiento fue establecido en el mismo corazón de la población palestina. De esta manera, el asentamiento judío en Hebrón debe considerarse como un decisivo punto de inflexión en la historia del conflicto palestino-israelí.

Retrospectivamente, podemos identificar tres momentos significativos en la larga historia de la ocupación y de los asentamientos en los territorios ocupados, los momentos que probablemente resultaron más decisivos para dar forma al futuro, tanto de Israel como de sus vecinos. El primero fue la anexión unilateral de Jerusalén Este y del área que la rodea sin tomar en cuenta los deseos de la población local y sin concederle la plena ciudadanía. Israel nunca unificó verdaderamente a la ciudad, a no ser que entendamos que el término «unificación» se aplica no a la gente sino a las piedras, tierras, casas y tumbas. Este acto de ane-

---

[109] Sobre la importancia del asentamiento judío en Hebrón, véase M. Feige, *One Space, Two Places: Gush Emunim, Peace Now, and the Construction of Israeli Space,* Jerusalén, Magnes, 2002, pp. 101-125 (en hebreo).

xión en concreto, que en su momento fue apoyado incluso por declarados partidarios de la paz como Uri Avnery, representó la completa victoria del mito sobre la lógica histórica, y de la Tierra Santa sobre el principio de la democracia.

Los otros dos momentos decisivos estuvieron relacionados con la ciudad de Hebrón, donde se encuentran las tumbas de los patriarcas y matriarcas judíos. El primero se produjo cuando los nuevos pioneros israelíes invadieron la ciudad durante la Pascua de 1968 y el primer ministro Levi Eshkol, un moderado, pidió que fueran desalojados de inmediato. Sin embargo, la fuerza combinada de un poderoso mito y de la creciente presión pública –que Yigal Alón y Moshé Dayán efectiva y cínicamente tradujeron en un capital político personal– le llevó a ceder y a llegar a un compromiso: el establecimiento del asentamiento judío de Kiryat Arba, adyacente a la ciudad árabe de Hebrón. El dique se rompió e Israel empezó de manera lenta pero segura a penetrar en la Ribera occidental.

El tercer momento llegó en 1994, inmediatamente después de la matanza de veintiueve fieles musulmanes a manos del médico estadounidense-israelí, Baruch Goldstein, en la ciudad de Hebrón. A la vista de la profunda conmoción pública que provocó, el acontecimiento proporcionaba al primer ministro Isaac Rabin la rara oportunidad de evacuar a los colonos no solo de Hebrón sino también quizá de Kiryat Arba. Esa decisión habría solidificado la fusión de intenciones para sacar a Israel de su ocupación de toda o parte de la Ribera occidental y habría fortalecido significativamente a las fuerzas de la conciliación entre los palestinos. Pero el mito de una tierra ancestral y el miedo a las protestas públicas de nuevo dictó la respuesta del primer ministro Rabin, una figura política que estaba volviéndose más moderada. Aunque galardonado con el Premio Nobel de la Paz, Rabin apoyó el asentamiento en los territorios ocupados por razones de «seguridad». De hecho, durante su segundo mandato como primer ministro (1992-1995), la construcción de asentamientos continuó aproximadamente al mismo ritmo que antes. Fue asesinado en noviembre de 1995 a pesar de que no se había atrevido a evacuar ni un solo asentamiento judío[110].

Las diversas encarnaciones del Partido Laborista –que perdió por primera vez el poder en 1977, regresó en 1992 y de nuevo formó gobierno en 1999– se

[110] Hay que señalar que en los Acuerdos de Oslo, a cambio del acuerdo de la delegación palestina para rechazar el terrorismo y la violencia, Israel no acordó detener los asentamientos. En un discurso en la Knesset el 6 de octubre de 1995, Rabin presentó los principios que le guiaban en el proceso: la unidad de Jerusalén (incluyendo Ma'ale Adumim); una entidad palestina que sería menos que un Estado; la negativa a regresar a las fronteras anteriores a 1967, y una frontera de seguridad que atravesaría el valle del Jordán.

comportaban respecto a la empresa de asentamiento en la Ribera occidental como una vaca que quiere ser ordeñada. Lejos de desairar a aquellos que vienen a recoger la leche, y que a menudo emplean métodos ilegales para hacerlo, el laborismo acababa entregándosela con mucha pena, conciliación y amor. De acuerdo con los principios que defendían estos gobiernos de la izquierda moderada, los asentamientos «positivos» (los establecidos de acuerdo con el Plan Alón de 1967) eran claramente «asentamientos de seguridad» situados principalmente en zonas que no tenían una densa población palestina, como la amplia zona alrededor del valle del Jordán, a diferencia de los nuevos barrios judíos que rodearían a la Jerusalén árabe para siempre.

Pero una activa y dinámica minoría hizo causa común con la campaña de colonización y arrastró al vacilante régimen. Al comienzo del presente capítulo hablamos de la pequeña corriente religiosa que se unió al movimiento sionista en 1897 imbuida de una sólida fe en el poder de Dios y en la debilidad fundamental del creyente individual. Sin embargo, cada paso que se daba en la apropiación de la tierra aumentaba su santidad y su importancia a los ojos de los nacionalistas religiosos. La sustitución de Dios por la Tierra como el eje central del sionismo religioso, y el cambio desde una pasiva espera del Mesías a un compromiso activo en la acción nacional para acelerar su llegada, se produjo antes de 1967 pero quedó relegado a los márgenes políticos del nacionalismo religioso. Después de la asombrosa victoria militar israelí, este cambio desde la pasividad a la actividad atrajo al *lobby* político religioso nacional que formaba parte de la coalición gobernante.

En Kfar Etzion, ya en 1967 –e incluso más en Hebrón en 1968– asistimos a la aparición de un nuevo tipo de vanguardia que empieza a determinar el ritmo de los asentamientos. Graduados de escuelas religiosas y estudiantes de *yeshivas* nacionalistas, que hasta entonces habían ocupado los márgenes de la cultura israelí, repentinamente se convirtieron en los héroes del momento. Mientras que los colonos sionistas de principios del siglo XX habían sido principalmente seculares socialistas, a partir de entonces el segmento más dinámico de los conquistadores de la tierra vino envuelto en sus *talits* y con los *yarmulkes* de lana con símbolos nacionalistas en la cabeza. Ellos también despreciaban a los «pacifistas humanistas» que cuestionaban la autenticidad de la promesa de Dios sobre la Tierra, igual que generaciones anteriores de judíos religiosos habían despreciado al moderno nacionalismo que había convertido la tierra en el centro del culto ritual. Así nació el movimiento pionero conocido como Gush Emunim, el «Bloque de los Fieles», que facilitaba la expansión del asentamiento israelí en los te-

rritorios ocupados y le permitía alcanzar proporciones mucho mayores de las que hubiera tenido de otro modo.

Aunque Gush Emunim representa a una minoría de la sociedad israelí, ninguna corriente, facción o coalición política ha sido capaz de oponerse con éxito a su retórica basada en el concepto del innegable derecho del Pueblo de Israel a su Tierra. Teniendo en cuenta los antecedentes ideológicos y territoriales del nacionalismo judío, todo el campo sionista sistemáticamente se ha sentido obligado a someterse a las demandas de esta minoría, incluso cuando ello echa por tierra el lógico equilibrio político, diplomático y económico del existente Estado soberano[111]. Como hemos visto, ni siquiera las fuerzas más moderadas han sido capaces de mantener una resistencia a largo plazo contra el triunfante discurso patriótico en defensa de la propiedad territorial nacional.

La llegada al poder de la derecha sionista en 1977 aceleró significativamente el ritmo de los asentamientos. Menájem Beguin, que en 1979 «cedió» toda la península del Sinaí a cambio de un tratado de paz con Egipto, simultáneamente hizo todo lo que estuvo en su mano para fomentar el asentamiento judío en la Ribera occidental. Desde el establecimiento de Kfar Etzion en 1967, esta región ha sido testigo del establecimiento de más de 150 asentamientos, ciudades, pueblos y muchos más puestos avanzados[112]. En el momento de escribir estas líneas, el número de israelíes que viven en los asentamientos sobrepasa el medio millón de personas. No todas son colonos ideológicos que buscan liberar la Tierra de Israel de los ocupantes extranjeros. Algunos son colonos económicos que viven en la Ribera occidental porque eso les permite tener una casa con alguna tierra y una vista a la montaña a un precio de saldo. Además, con la ayuda de la generosa financiación del gobierno, el nivel de calidad de los servicios pedagógicos, médicos y sociales en los asentamientos pioneros es muy superior al que se alcanza dentro del Israel de la Línea Verde. Mientras que el Estado del bienestar en la segunda se derrumbaba bastante deprisa, en los territorios ocupados ha aumentado y prosperado. Algunas personas incluso compran casas en esos territorios como una inversión, basándose en las expectativas de que serían bien compensados si Israel tuviera que llevar a cabo una retirada forzosa.

---

[111] Esto es cierto exceptuando la política sobre el agua en la Ribera occidental. El modo en que se gestiona el agua en los territorios ocupados es rentable tanto para los asentamientos judíos como para el Estado de Israel.

[112] Sobre el mundo de los colonos, el ritmo de asentamiento y sus relaciones con los diferentes gobiernos israelíes, véase A. Eldar e I. Zertal, *Lords of the Land: The Settlers and the State of Israel 1967-2004,* Or Yehuda, Kinneret, Zmora-Bitan, 2004 (en hebreo).

La mayoría de los asentamientos fueron construidos por trabajadores palestinos que vivían bajo la ocupación militar. Durante el día trabajaban en los asentamientos, algunas veces incluso construyendo las vallas de seguridad, y regresaban a sus pueblos por la noche. Cuando se produjo el estallido de la Primera Intifada a finales de 1987, la mano de obra palestina también había penetrado en el sector empresarial de las ciudades, en los kibutz y *moshavim* situados en el territorio soberano israelí. De manera no intencionada, y por intereses puramente económicos, Israel empezó a convertirse en una típica colonia de tipo plantación, con una pacífica y sumisa población que carecía tanto de la ciudadanía como de la soberanía y que trabajaba para unos amos que no solo poseían esa ciudadanía y soberanía sino también una protectora sensación de paternalismo. Fue la fantasía paternalista de Moshé Dayán la que dio forma a la ocupación «ilustrada» que durante veinte años resistió el paso del tiempo hasta derrumbarse por completo en 1987. Esta política de ocupación «suave» retrasó durante una década el levantamiento palestino, permitió que el mundo permaneciera indiferente y facilitó una progresiva y continuada colonización. Finalmente, sin embargo, indirectamente contribuyó al estallido de una gran rebelión.

La Intifada popular y el brutal terrorismo que la acompañó debilitaron las tranquilas relaciones de control y con ello salvaron de nuevo el principio del Estado *ethno*-democrático. Israel llevó a los «invasores» palestinos de vuelta a sus lugares de residencia en la Ribera occidental, detuvo la simbiosis económica que había estado en marcha hasta entonces y empezó a importar mano de obra barata de los mercados del este de Asia. La masiva oleada de emigrantes que llegaron desde la tambaleante Unión Soviética durante este mismo periodo proporcionó a Israel una mano de obra adicional[113]; en este caso (para consternación de los nacionalistas ultraortodoxos), Israel no estaba demasiado preocupado porque estas manos fueran judías, siempre y cuando fueran «blancas».

Entre 1967 y 1987, el nivel de vida de los palestinos creció significativamente y su índice de natalidad se disparó en consonancia. En 2005, la población de la Ribera occidental era de 2,5 millones de personas, mientras que la población conjunta de la Ribera occidental y la Franja de Gaza era de 4 millones. Desde entonces estas cifras han continuado aumentando. Aquellos que nacieron bajo la ocupación, a finales de la década de 1960, se convirtieron en los dirigentes del

---

[113] Sobre esto, véase J. Portugali, *Implicate Relations: Society and Space in the Israeli Palestinian Conflict,* Tel Aviv, Hakibbutz Hameuchad, 1996, pp. 204-206 (en hebreo).

levantamiento de finales de la década de 1980 y comienzos de la siguiente y llenaron las filas de la resistencia armada popular. A pesar de no haber conocido nunca otro régimen estos jóvenes palestinos aprendieron pronto que, a finales del siglo XX, muy poca gente sobre la tierra compartía su inusual situación de no poseer oficialmente ninguna ciudadanía, ninguna soberanía y ninguna patria, en un mundo donde un estatus semejante se había vuelto casi completamente inviable y, en opinión de la mayoría, totalmente intolerable.

La mayoría de los israelíes se vieron sorprendidos por los nuevos disturbios y encontraron difícil entenderlos. Decir que «viven mejor que el resto de los árabes de la región», era una de las habituales justificaciones dentro del discurso dominante israelí. Los intelectuales de la izquierda sionista, que se sentían a disgusto viviendo permanentemente junto a un velado régimen de *apartheid,* se comunicaban entre sí mediante una sofisticada terminología de protesta respecto a los «territorios administrados» *(ha-shtakhim ha-mukhza-kim)* como opuestos a los «territorios ocupados» *(ha-shtakhim ha-kvushim).* Por encima de todo, temían que esta ocupación dañara el carácter «judío» del Estado, y se consolaban con la suposición básica de que era solamente temporal, incluso a pesar de que hubiera existido por dos veces durante el Israel de «estrechas caderas» anterior a 1967. Esto desembocó en la consolidación de la indiferencia moral respecto al control colonial, una indiferencia reminiscente de la actitud de numerosos intelectuales occidentales hacia el colonialismo durante el periodo que precedió a la Segunda Guerra Mundial[114].

Las Intifadas que estallaron en 1987 y 2000 no produjeron más que unos mínimos cambios en la realidad espacial. La Primera Intifada acabó con los Acuerdos de Oslo y el establecimiento de una Autoridad Palestina que recibió el apoyo europeo y estadounidense, algo que ayudó a disminuir el coste de la ocupación para Israel pero no hizo nada para aminorar la colonización. De hecho, desde la firma de los Acuerdos en 1993, la población de los asentamientos casi se ha triplicado. La Segunda Intifada, en contraste, provocó la eliminación de los asentamientos israelíes en la Franja de Gaza. Sin embargo, no es ningún secreto que la iniciativa del primer ministro Ariel Sharon, que creó una hostil «reserva india» a la que se negaba el derecho a una comunicación directa con el mundo

[114] El estudio más exhaustivo publicado hasta la fecha sobre el sistema de control militar sobre el pueblo palestino, y sobre la capacidad de la cultura y la política israelí para enfrentarse a él, se encuentra en A. Azoulay y A. Ophir, *Occupation and Democracy Between the Sea and the River (1967-)*, Tel Aviv, Resling, 2008 (en hebreo).

exterior[115], estaba principalmente dirigida a evadir un compromiso global con los dirigentes palestinos. En realidad, las dos retiradas unilaterales israelíes –del Líbano en 2000 y de la Franja de Gaza en 2005– fueron proyectadas y ejecutadas sin negociaciones con el objetivo de que Israel pudiera retener otros territorios (en concreto, los Altos del Golán y la Ribera occidental). Incluso la valla de seguridad –con la que Israel se rodeó para reducir el número de las mortales explosiones suicidas perpetradas dentro de sus fronteras– no se levantó sobre la frontera de 1967, sino que más bien cortó al territorio palestino para rodear a un gran número de asentamientos. Al mismo tiempo, los asentamientos situados fuera de la valla continuaron fortaleciéndose y se establecieron nuevos puestos de avanzada.

Desde Menájem Beguin a finales de la década de 1970, pasando por Isaac Rabin y Ehud Barak a finales de la década de 1990, hasta los primeros ministros de principios del siglo XXI, los dirigentes israelíes han estado dispuestos, bajo presión, a conceder a los palestinos una limitada y dividida autonomía rodeada y fragmentada por tierra, mar y aire por zonas bajo control israelí. Lo más que han estado dispuestos a aceptar es dos o tres bantustanes que sumisamente aceptaran los dictados del Estado judío[116]. Como era de esperar, el tema de la seguridad siempre ha proporcionado justificaciones para esta posición ya que el discurso de la guerra defensiva continúa dando forma a los principales rasgos de la conciencia y de la identidad judeoisraelí. Pero la profunda realidad histórica que oculta este discurso es muy diferente: incluso hoy, la elite política en Israel –tanto la izquierda como la derecha– ha encontrado extremadamente difícil reconocer el legítimo derecho palestino a una plena soberanía en las zonas situadas dentro del territorio que esa elite considera como la Tierra de Israel. En su opinión, este territorio es precisamente lo que su nombre dice que es: una herencia ancestral que siempre ha pertenecido al «Pueblo de Israel».

En su quinta década de existencia, la ocupación parece estar pavimentando un sendero territorial para el desarrollo de un Estado binacional, ya que la creciente penetración de colonias israelíes en áreas palestinas densamente pobladas

---

[115] Utilizo el término «reserva» para referirme a la Franja de Gaza porque una decisiva mayoría de sus habitantes son descendientes de refugiados palestinos de la guerra de 1948. A Ariel Sharon se le conoce como uno de los arquitectos del asentamiento israelí en la Ribera occidental.

[116] Israel ha hecho todo lo que ha estado en su mano para dividir la Ribera occidental por la mitad mediante una masiva construcción en el espacio territorial entre Jerusalén y Jericó.

parece impedir cualquier intento de una futura separación política. Sin embargo, a nivel psicológico, la naturaleza opresiva del control israelí, la crítica internacional y –lo más importante– la violenta y desesperada resistencia palestina, contribuyen a que muchos israelíes tengan la percepción cada vez más profunda de ser un «pueblo que habita solo» (Números 23, 9). La postura mantenida por el ficticio *ethnos* israelí refleja una mezcla de desprecio y miedo hacia sus vecinos, generada por su propio carácter de ficción y su propia falta de confianza en su identidad cultural nacional (especialmente frente a Oriente Próximo). Los israelíes continúan negándose a vivir, y ciertamente a vivir en igualdad, con los Otros que habitan entre ellos.

En circunstancias extremas, esta fundamental contradicción podría conducir a que Israel llevara a cabo un agresivo desplazamiento de los árabes que viven bajo su control, ya sea como ciudadanos dentro del Estado segregado israelí o que, habiendo quedado atrapados dentro del singular régimen de *apartheid,* no posean ninguna clase de nacionalidad. Sin duda todos somos capaces de imaginar cómo podría degenerar esta peligrosa política *ethno*-territorial y sin salida en el caso de un masivo levantamiento civil de la población no judía dentro de «Toda la Tierra de Israel».

En cualquier caso, en el momento en que se escribe este libro, un compromiso serio –que supusiera el regreso de Israel a sus fronteras de 1967, el establecimiento de un Estado palestino junto a Israel (con Jerusalén como su capital conjunta) y la formación de una confederación entre dos repúblicas democráticas soberanas, cada una de las cuales pertenezca a sus respectivos ciudadanos– parece ser un sueño que se desvanece, cada vez más débil a medida que pasan los días, y destinado a desaparecer en los abismos del tiempo[117].

Después de dos difíciles Intifadas, grandes segmentos de la sociedad israelí se han cansado de las mitologías de la Tierra. Pero este debilitamiento y hastío ideológico, y el subyacente hedonismo e individualismo, todavía están lejos de generar un resultado electoral estable y significativo. Hasta ahora no hemos asistido a ningún cambio decisivo de la opinión pública en dirección a una masiva eliminación de los asentamientos y a un compromiso justo respecto a Jerusalén.

---

[117] En 2011, la población palestina y palestino-israelí que vivía entre el mar Mediterráneo y el río Jordán, alcanzaba los 5,6 millones de personas; la de judeoisraelíes que vivía en el mismo espacio, 5,9. En un plazo muy corto habrá una igualdad demográfica entre las dos poblaciones. Véase B. Ravid, «The Demographic Demon Lives On, but the Right Is Trying to Bury It», *Haaretz,* 3 de enero de 2012 (en hebreo).

Aunque con cada nueva confrontación los israelíes se vuelven más sensibles respecto a las bajas entre sus soldados, todavía no ha aparecido un serio movimiento masivo por la paz. La moral de grupo sionista todavía disfruta de una hegemonía absoluta, y el equilibrio político del poder dentro de Israel no solo no ha cambiado de dirección hasta ahora, sino que en realidad las corrientes *ethno*-religiosas y seculares-racistas se han hecho más fuertes. Las encuestas realizadas en estos momentos reflejan que el 70 por 100 de los judeoisraelíes ingenuamente todavía creen sinceramente que ellos son los miembros del pueblo elegido[118].

El creciente aislamiento internacional de Israel, en la región y en el mundo, no parece preocupar a la elite política y militar israelí cuyo poder depende de la actual sensación de asedio. Mientras Estados Unidos –bajo la presión de los *lobbys* evangélicos y judíos prosionistas, así como de representantes de la industria del armamento[119]– continúe apoyando el *statu quo* y dando a Israel la sensación de que sus políticas son legítimas y su poder ilimitado, las oportunidades de progresar hacia un compromiso positivo son, en el mejor de los casos, mínimas.

En estas condiciones históricas, el proyecto de combinar los intereses racionales con una visión basada en una moral universal parece ser una pura utopía. Y como sabemos, a comienzos del siglo XXI el poder de las utopías prácticamente ha desaparecido.

---

[118] Véase, N. Hasson, «80% of the Jews in the Country Believe in God», *Haaretz,* 27 de enero de 2012.

[119] Una gran parte de la generosa ayuda de Estados Unidos a Israel se queda en manos de los fabricantes de armas y municiones en Estados Unidos. Sobre la coalición prosionista, véase J. Mearsheimer y S. M. Walt*, The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy,* Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2007.

V

Conclusión: el triste cuento de la rana y el escorpión

Solo la directa cooperación con los árabes puede crear una vida digna y segura […] Lo que me entristece no es tanto el hecho de que los judíos no sean lo suficientemente inteligentes para comprender esto, sino más bien que no son lo suficientemente justos como para quererlo.

Albert Einstein, carta a Hugo Bergman, 19 de junio de 1930.

Un día, un escorpión quería cruzar el río y le pidió a una rana que le llevara sobre sus espaldas. «¡Pero si tú picas a cualquier cosa que se mueve!» observó asombrada la rana. «Sí», respondió el escorpión, «pero no te picaré a ti, porque entonces también yo moriría». La rana aceptó la lógica de su respuesta. Cuando iban por la mitad del río, el escorpión picó a la nadadora. «¿Por qué hiciste eso?», se lamentó la rana, «¡Ahora moriremos los dos!». «Es mi naturaleza», gimió el escorpión momentos antes de ahogarse en las profundidades.

De un autor anónimo, en un tiempo desconocido.

El cuento de la rana y el escorpión es una conocida historia con una moraleja familiar: no todo el mundo decide sus acciones basándose en el sentido común, y la naturaleza y la esencia a menudo determinan cómo actuamos. Los procesos y los movimientos históricos no poseen exactamente una naturaleza y sin duda no poseen una esencia. Sin embargo, sí tienen unos mitos inertes –o por lo menos van acompañados de ellos– que no siempre encajan con la cambiante lógica que resulta de circunstancias cambiantes. Como reza el dicho británico, «el sentido común no es siempre común». Las características de la actual fase de la empresa sionista refuerzan esta observación.

La construcción del mito de un pueblo judío errante que fue desarraigado de su patria hace dos mil años y que aspiraba a regresar en la primera oportunidad posible, está imbuida de una lógica práctica incluso aunque esté totalmente basada en fabricaciones históricas. La Biblia no es un texto patriótico, igual que *La Ilíada* o *La Odisea* no son obras de la teología monoteísta. Los agricultores que habitaban Canaán no tenían una patria política porque semejantes patrias no existieron en la antigüedad de Oriente Próximo. La población local que empezó a abrazar una creencia en un único Dios nunca fue desarraigada de su hogar sino que simplemente cambió la naturaleza de su fe. No se trataba de un pueblo único que fue desperdigado por todo el mundo, sino de una dinámica religión nueva que se extendía y adquiría nuevos creyentes. Las masas de conversos y sus descendientes anhelaron apasionadamente y con gran fortaleza mental el lugar sagrado del que se suponía que vendría la redención, pero nunca consideraron seriamente el trasladarse allí y nunca lo hicieron. El sionismo no era en absoluto la continuación del judaísmo sino por el contrario su negación, y por esta razón el judaísmo rechazó al sionismo en un periodo anterior de la historia. A pesar de todo esto, el mito ha calado en una cierta lógica histórica, que a su vez ha contribuido a su parcial realización.

A pesar de su inherente judeofobia, el estallido del nacionalismo que barrió Europa Central y del Este en la segunda mitad del siglo XIX inyectó sus principios dentro de una pequeña parte de la perseguida población judía. Esta selecta vanguardia percibió el peligro que se cernía sobre los judíos y por ello empezó a esculpir un autorretrato de una nación moderna. Al mismo tiempo comprendió la influencia que tenía su centro sagrado y lo convirtió en la imagen de un antiguo lugar donde la tribu «étnica» había brotado y desde donde se había expandido. Esta territorialización nacional de lazos hasta entonces religiosos fue uno de los logros más importantes del sionismo, aunque no fuera completamente original. Es difícil valorar el papel desempeñado por el cristianismo en general, y por el puritanismo en particular, en producir el nuevo paradigma patriótico, pero no hay duda de que estas fuerzas estuvieron entre bastidores durante el histórico encuentro entre la concepción de los hijos de Israel como una nación y el proyecto de colonización.

Bajo las condiciones políticas que prevalecían a finales el siglo XIX y comienzos del XX, la idea de establecerse en áreas «desoladas» todavía conservaba una considerable lógica. Era el momento cumbre de la era del imperialismo y el proyecto sionista fue posible por el hecho de que su tierra de destino estaba poblada por una anónima población local que carecía de una identidad nacional. Si la

visión y el movimiento hubieran surgido antes, en los días en que Lord Shaftesbury había propuesto la idea, el proceso de colonización quizá hubiera sido menos complicado y el desplazamiento de la población local, como se había producido en otras zonas coloniales, quizá se podría haber logrado con más facilidad y menos recelos. Sin embargo, a mediados del siglo XIX los judíos devotos, principalmente de Europa Central y del Este, creían que la emigración a la Tierra Santa produciría su profanación y por lo tanto no tenían ningún deseo de realizarla. Los judíos que vivían en Occidente ya eran suficientemente seculares como para no caer en la pseudorreligiosa trampa nacionalista que les llevaba a una región que, desde su perspectiva, no ofrecía ningún atractivo ni cultural ni económico. Además, empezaban a aparecer los comienzos del monstruoso antisemitismo que se apoderaría de Europa Central y del Este, y la gran población *yiddish* se despertó demasiado tarde de sus sueños como para abandonar los alienantes entornos que estaban a punto de devorarlos.

Si no hubiera sido por la negativa de los países occidentales a aceptar la emigración masiva resulta dudoso que se pudiera haber construido este *ethnos* ficticio, o que un número significativo de judíos y sus descendientes hubieran emigrado a Palestina. Pero la eliminación de todas las demás opciones obligó a una minoría de los desplazados a emprender su camino hacia la Tierra Santa, a la que inicialmente consideraban un lugar de destino extremadamente poco prometedor. Allí tuvieron que desplazar a una población local que solo recientemente, de forma vacilante y bastante tarde, había asumido atributos nacionales. Los conflictos producto de la colonización eran inevitables, y aquellos que pensaron que podían ser sorteados solo estaban engañándose a sí mismos. La Segunda Guerra Mundial y la destrucción judía que causó crearon unas circunstancias que permitieron a Occidente imponer un Estado de colonos sobre la población local. El establecimiento del Estado de Israel como lugar de refugio para los judíos perseguidos se produjo durante las últimas horas, o para ser más preciso, en los momentos finales de la agonizante era colonial.

Sin el mito movilizador de la colonización étnica, la campaña por la soberanía probablemente no hubiera tenido éxito. Sin embargo, en determinado momento la lógica que ayudó a establecer la nación israelí se desvaneció y el demonio de la mítica territorialidad se apoderó insolentemente de sus creadores y de su producto. Su venenosa picadura surge al principio de la narrativa, con la introducción de la conciencia de una patria cuyas imaginadas fronteras exceden en mucho a las de los espacios verdaderos de la vida real. Esta conciencia hizo que la gente concibiera grandes, casi ilimitadas expansiones, al mismo tiempo que la

negativa palestina a reconocer la legitimidad de la invasión extranjera de su tierra –y su violenta resistencia– proporcionaba repetidamente un pretexto para la continua expansión. Además, cuando en 2002, a través de la iniciativa de paz lanzada por la Liga Árabe, todo Oriente Próximo acordaba oficialmente reconocer al Estado de Israel y le invitaba a unirse a la región, Israel respondió con indiferencia. Después de todo, sabía muy bien que semejante integración solo podía llegar al precio de despedirse de la Tierra de Israel y de sus antiguos lugares bíblicos y conformarse con un Estado «pequeño».

Durante cada uno de los asaltos del conflicto nacional sobre Palestina, el conflicto más largo de la era moderna dentro de su clase, el sionismo ha intentado apropiarse de territorios adicionales y, como hemos visto, una vez que esos territorios quedaban consagrados desde una perspectiva nacionalista, suponía un esfuerzo inmenso el renunciar a ellos. La guerra de 1967 fue la que finalmente atrapó a Israel en una trampa dulce pero sangrienta de la que ha sido incapaz de escapar por sí mismo. Aunque es cierto que todas las patrias modernas son construcciones culturales, no obstante retirarse del territorio nacional es una tarea virtualmente imposible, especialmente cuando se intenta por propia decisión. Incluso aunque el mundo pudiera ser convencido de que el objetivo del sionismo ha sido en encontrar un lugar de refugio para los judíos perseguidos, y no la conquista de una imaginada tierra ancestral, el mito *ethno*-territorial que impulsó a la empresa sionista y que constituyó una de sus bases conceptuales más sólidas no puede ni está dispuesto a retirarse.

Finalmente sin duda acabará por desvanecerse como el resto de las mitologías nacionalistas de la historia. Sin embargo, todos aquellos que no están dispuestos a abrazar un enfoque tan completamente fatalista deben hacerse la siguiente pregunta: ¿La desaparición de este mito se llevará consigo a la sociedad israelí en conjunto junto a todos sus vecinos, o dejará señales de vida tras su paso? En otras palabras, ¿el escorpión simboliza únicamente al mito sionista o toda la empresa cultural nacionalista que creó ese mito es la que está imbuida de los solitarios y paranoicos atributos del escorpión y por ello está destinada a continuar nadando confiadamente hacia su propia ruina y la de otros?

El amargo destino de la rana no solo es una cuestión del futuro. Desde hace bastante tiempo los palestinos han soportado un constante sufrimiento. Este sufrimiento pasado y presente es lo que dio el tono de este libro y también lo que me inspiró para elaborar el epílogo que sigue.

Epílogo: en memoria de un pueblo

¿Qué estamos haciendo en los pueblos que fueron abandonados […] por amigos sin una batalla […]? Estamos dispuestos a proteger estos pueblos de manera que sus residentes puedan regresar, o queremos borrar cualquier evidencia de que alguna vez existió un pueblo en ese lugar?

Golda Meyerson (Meir) ante el Comité Central del Mapai
(Partido de los Trabajadores de la Tierra de Israel), 11 de mayo de 1948

Nosotros también subimos a los camiones. A través de la noche el brillo de las esmeraldas nos hablaba de nuestro olivar. Los ladridos de los perros a una luna pasajera sobre la torre de la iglesia. Pero no teníamos miedo. Nuestra infancia no venía con nosotros. Nos bastaba una canción: regresaremos en seguida, a nuestra casa… ¡cuando los camiones vacíen su exceso de carga!

Mahmoud Darwish, «Innocent Villagers», 1995

Después de nuestro largo y agitado viaje a través de la «ancestral patria judía», me gustaría llamar la atención sobre un pequeño pedazo de tierra dentro de esa área geográfica más grande. Creo que es importante dedicar estas páginas finales a la historia de ese lugar –cuyo pasado me acompaña como una herida abierta– debido a la luz que arroja sobre la manera en que se construyen en Israel los recuerdos y los olvidos.

Doy clases de Historia en la Universidad de Tel Aviv y vivo no muy lejos del campus universitario. Tanto mi casa como mi lugar de trabajo se levantan sobre las ruinas de un pueblo árabe que dejó de existir el 30 de marzo de 1948. Ese día de primavera los últimos y asustados habitantes del pueblo se pusieron en mar-

cha por la polvorienta carretera que lleva hacia el norte, llevándose con ellos las pertenencias que podían y desapareciendo lentamente de la vista de los enemigos que tenían rodeado el pueblo. Las mujeres llevaban a los bebés y los niños pequeños capaces de andar solos iban a la zaga. Los ancianos eran ayudados por los jóvenes, los enfermos y los discapacitados iban sentados sobre burros. En su apresurada y aterrorizada huida dejaban atrás muebles, utensilios de cocina, maletas y bultos desordenados, junto al olvidado y confundido loco del pueblo que no podía entender por qué se le había dejado atrás[1].

En pocas horas, los alegres sitiadores habían tomado el control del pueblo sobre el que habían mantenido la mirada durante mucho tiempo y los habitantes de al-Sheikh Muwannis se desvanecieron de las páginas de la historia de la Tierra de Israel y cayeron en las profundidades del olvido.

Las casas y los campos del pueblo ya no existen. Todo lo que queda son dos o tres desvencijadas estructuras, algunas deterioradas y abandonadas tumbas y unos cuantos árboles de dátiles especialmente robustos que, por casualidad, no han interferido con el aparcamiento. Mi universidad fue levantada justamente al lado de estos últimos vestigios del pueblo. Evolucionó hasta convertirse en la mayor institución universitaria de Israel, extendiéndose por la tierra de un pueblo que ya no existe. Realmente, algunas partes de este libro fueron escritas en un despacho de la universidad y fue de esa extraña, casi vecinal proximidad entre lo construido y lo obliterado, y de la intolerable fricción entre un ilusorio pasado y un presente en movimiento, constantemente avanzando, de donde obtuve una cierta inspiración moral para algunas de las estrategias narrativas empleadas aquí.

Como historiador, es decir, como un acreditado agente de la memoria que se gana la vida enseñando sobre tantos días pasados, era incapaz de finalizar este libro sin abordar el pasado del espacio físico en el que llevo mi vida diaria. Aunque las manos humanas han hecho todo lo posible para ocultar y borrar todo lo que recordara al pueblo árabe, todavía veo la misma tierra y los mismos cielos, y el horizonte sobre el mar que es visible hacia el oeste es el mismo horizonte que siempre fue, solo que visto a través de ojos diferentes.

---

[1] Un artículo de *Haganah* señalaba que «un hombre mayor y aparentemente idiota fue encontrado escondido en una de las casas del pueblo [...] El estado de las pertenencias que quedaron atrás refleja el hecho de que abandonaron el pueblo repentinamente». Citado en H. Fireberg, «Tel Aviv: Change, Continuity, and the Many Faces of Urban Culture and Society during War (1936-1948)», disertación doctoral, Tel Aviv University, 2003, p. 62.

Olvidando la tierra

No sabemos cuando nació el pueblo de al-Sheikh Muwannis. Las casas de los agricultores siempre tienen menos historia que los centros del poder, los salones de las capitales y las ciudades comerciales. En un mapa realizado en 1799 por Pierre Jacotin, el competente director del equipo de ingenieros, topógrafos y dibujantes que viajó con el ejército de Napoleón Bonaparte durante su conquista de la región, hay claras indicaciones de una localidad que existía en este lugar. Aunque los pueblos que aparecen en este pionero mapa francés no están identificados por su nombre, en el caso del pueblo del que nos ocupamos, el dibujante escribió la palabra árabe *dahr,* seguramente refiriéndose a «la ladera de la colina». El pueblo estaba situado en una amplia colina en la ribera septentrional del río al-Auja, que actualmente se denomina Yarkon. En población y en superficie era el pueblo más grande al norte de la ciudad de Jaffa. Exceptuando a la propia Jaffa, capital de la costa palestina, probablemente también tuvo una de las historias de asentamiento continuo más largas de la región.

A los pies de las tierras de al-Sheikh Muwannis y no lejos del río (que en la Antigüedad corría ligeramente más al norte que actualmente), se descubrieron a finales de la década de 1940 los restos de un magnífico yacimiento arqueológico conocido como Tell Qasile. En octubre de 1948, solo seis meses después de que fueran expulsados los residentes árabes, empezaron las excavaciones en la calcárea colina de arenisca a unos ochocientos metros al sur de las abandonadas casas. Se encontraron dos fragmentos de cerámica con caracteres hebreos, aparentemente del siglo VII a.C., que inicialmente llevaron a los excavadores a creer que estaban trabajando sobre un antiguo asentamiento judío de «tiempos del rey Salomón»[2].

Como en muchas de las posteriores excavaciones arqueológicas emprendidas en la Tierra de Israel, los hallazgos eran valiosos pero no eran judíos. Resultó que durante el siglo XII a.C., los filisteos –«aquellos del verde oscuro» como se les

---

[2] El 24 de diciembre de 1948, el periódico *Davar* informaba que «se había descubierto una antigua ciudad israelita en las riberas del Yarkon». El periódico también publicaba un poema de Nathan Alterman, el poeta del movimiento laboral sionista, en honor del descubrimiento nacional, parte del cual dice lo siguiente: «El milagro aquí no es el suelo de mosaico en la colina del antiguo Estado de Israel […] ¡No! El milagro aquí es la excavación del suelo y de su estructura bajo la autoridad del Estado de Israel. *Abba Eban* [literalmente la Piedra Padre] explica a las naciones las razones de la batalla judía que fue una batalla justa. Pero también es motivo de felicidad el que desde las profundidades del pasado, *Ima Eban* [la Piedra Madre] exprese ese mismo pensamiento». Este entusiasmo inicial se olvidó rápidamente cuando quedó claro que *Ima Eban* no era judía.

denomina en los documentos faraónicos– habían establecido un puerto en las orillas del río. Alrededor del embarcadero, se desarrolló un próspero asentamiento sobre una extensión de aproximadamente dieciséis *dunams*. En el centro de la colina se levantaba un templo hecho de ladrillos de arcilla, junto al que había otras construcciones públicas y privadas. En el siglo XI a.C., la casa de adoración fue destruida y sus muros reconstruidos con piedra. Las excavadoras encontraron grandes cantidades de fragmentos de objetos que iban desde utensilios de cocina a artículos rituales. Las calles del asentamiento eran derechas y corrían paralelas entre sí, sugiriendo un proceso de planificación urbana más que una espontánea construcción al azar. El lugar fue conquistado e incendiado por los faraones egipcios a finales del siglo X a.C., lo que redujo su actividad pero no llegó a detenerla por completo.

Restos de los siglos V y IV a.C. –es decir del periodo anterior a la conquista de Alejandro de Macedonia– indican una continua y relativamente estable ocupación del lugar. De los periodos heleno y romano tenemos evidencias de la existencia de una diversificada actividad comercial y de un bullicioso mercado en el centro de la localidad. Una estructura que queda del periodo bizantino parece haber sido una sinagoga samaritana y la breve conquista sasánida de comienzos del siglo VII d.C. dejó detrás una rara moneda de plata. El comienzo del dominio árabe (de las últimas dinastías omeyas y fatimíes) trajo la construcción de una gran residencia soportada por pilares.

Debido a la fértil tierra de la región, podemos suponer que los habitantes del pueblo continuaron viviendo allí durante el largo periodo del dominio musulmán, aunque el centro del asentamiento se trasladó ligeramente al noreste, muy probablemente debido a los desbordamientos del río durante inviernos especialmente lluviosos. Con los años, sus habitantes se convirtieron al islam y bautizaron a su pueblo en memoria de un santo local que fue enterrado allí.

El nombre de al-Sheikh Muwannis ya aparece en las memorias del viaje de Jacob Berggren, un culto sacerdote de la embajada sueca en Estambul que visitó Palestina a comienzos de la década de 1820. En diciembre de 1821 viajó desde Jerusalén a Acre (conocida entonces como Akka) vía Ramala y pasó por el pueblo. Según su relato, estaba situado en una colina rodeada por terrenos embarrados, inundados a pesar de la moderación del invierno[3].

No sabemos cuál era su población durante este periodo pero razonablemente podemos suponer que no era menor de 315 habitantes, la población del

---

[3] J. Berggren, *Resor i Europa och österländerne* 5.3, Estocolmo, S. Rumstedt, 1828, p. 61.

pueblo según la encuesta realizada por el Fondo de Exploración de Palestina (FEP) en 1879[4]. La importante revolución demográfica que afectó a algunas zonas de Oriente Próximo empezó durante las tres últimas décadas del siglo XIX y se aceleró durante el XX. Según el primer censo británico de Palestina, realizado en 1922, el pueblo tenía 664 habitantes, y en 1931 su población había aumentado a 1.154. En 1945, la población del pueblo era de 1.930 habitantes; tres años más tarde, en vísperas de su despoblación, era el hogar de 2.160 hombres, mujeres y niños[5].

El aumento del índice de natalidad de la población palestina, que puede atribuirse principalmente a las condiciones bajo el Mandato Británico, seguía más o menos el mismo proceso que se había producido en Europa un siglo antes. El aumento de la producción de alimentos alargó las expectativas de vida de la infancia, mientras que los aspectos de la modernidad que frenan los nacimientos –la educación, la mejora del estatus de la mujer y lo más importante, la anticipada movilidad social de la siguiente generación– todavía no habían empezado a actuar. Es bastante probable que durante las tres últimas décadas de su existencia, el próspero pueblo atrajera a emigrantes agrícolas de las menos fértiles regiones montañosas. De ser así, estos emigrantes se incorporaron al pueblo y posteriormente se convirtieron en parte integral de la población local.

Como al-Sheikh Muwannis continuaba creciendo, algunas de sus casas de arcilla fueron reemplazadas por casas hechas de piedra e incluso cemento. Moshe Smilansky, un escritor y agricultor muy conocido entre la comunidad sionista de Palestina que escribió una considerable cantidad de libros sobre la vida de los árabes en Palestina, describió al-Sheikh Muwannis con admiración:

> Todos los agricultores, con pocas excepciones, utilizan arados occidentales. Hay cuatro máquinas de cosechar en el pueblo, así como un gran equipo para trillar. Emplean métodos modernos para organizar los campos de naranjos y fertilizantes comerciales, emulando las prácticas agrícolas judías[6].

---

[4] Hablo de esta organización en el capítulo III.

[5] W. Khalidi (ed.), *All that Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948,* Washington, DC, Institute for Palestine Studies, 1992, pp. 259-260. Sobre el aumento demográfico a lo largo de la llanura costera, véase B. Kimmerling y J. S. Migdal, *Palestinians: The Making of a People,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1994, pp. 44-51.

[6] M. Smilansky, *Jewish Colonization and the Fellah,* Tel Aviv, Mischar v'Tasia, 1930, p. 27 (en hebreo).

También fue uno de los primeros pueblos en organizar una cooperativa de comercialización de cítricos, y Sa'id Baidas, un vecino del pueblo, fue presidente de la Palestine Citrus Board (y un adversario del *muftí*)[7]. En 1932 se creó una escuela regional para niños y once años después otra similar para niñas.

La prosperidad económica del pueblo también puede haber sido responsable de su política de moderación y tolerancia hacia los asentamientos sionistas que se iban extendiendo por el país. Justamente al sur, Tel Aviv estaba creciendo a un ritmo impresionante, y la relación del pueblo con sus nuevos vecinos fue habitualmente amigable. Los niños del pueblo algunas veces iban en sus bicicletas al pueblo de Summayl (al-Mas'udiyya), que estaba situado al sur del río y donde algunas casas árabes estaban adyacentes a casas judías. Los judíos también compraban regularmente fruta y verdura a los prósperos agricultores. Aunque los residentes de al-Sheikh Muwannis se disgustaron cuando el Consejo Municipal de Tel Aviv trató de recaudar impuestos sobre sus tierras, sus quejas sonaban más a descontento de contribuyentes que a protestas nacionalistas. La elite del pueblo, que poseía una gran parte de la tierra, incluso aceptaba vender a los judíos más de tres mil *dunams* en la parte septentrional del pueblo; después de la transacción, mantuvieron 11.500 *dunams* de tierras fértiles con muchos huertos, arboledas de plataneras, campos de cereales y zonas de pastoreo.

A finales de la Primera Guerra Mundial, una parte considerable de la producción agrícola del pueblo se trasladaba hasta el puerto de Jaffa, cruzando el río por un puente llamado Jisr al-Hadar. Este puente fue volado por los otomanos durante su retirada y en su lugar los británicos construyeron uno de toneles que fue reemplazado en 1925, el primer puente de hormigón de Palestina, construido por el precursor Batallón Sionista de Trabajo (Gdud Ha'avoda). El puente estaba proyectado para enlazar Tel Aviv y Herzliya, la nueva *moshava* que se había creado al norte el año anterior, y para proporcionar al pueblo un sólido camino pavimentado que facilitara exportar su producción.

No sabemos nada sobre la atmósfera del pueblo durante la revuelta árabe de la década de 1930. Sin embargo, basándonos en la ausencia de cualquier señal de agitación podemos concluir con cautela que las protestas anticoloniales que

---

[7] D. Yahav, *Cultural and Economic Life in Jaffa Before the Nakba (1948),* Azur, Cherikover Publishing House, 2007, p. 63 (en hebreo). En 1949, Sa'id Baidas estaba entre doce exiliados en Beirut que firmaron una petición en nombre del Consejo de Habitantes de Jaffa y del Distrito, pidiendo al gobierno de Estados Unidos que apoyara la devolución a los refugiados de los derechos sobre sus propiedades y tierras. Véase el documento en *Journal of Palestine Studies* 18/3 (1989), pp. 96-109.

asolaron Palestina durante ese periodo no parecieron haber tenido eco en al-Sheikh Muwannis, y que entre sus habitantes todavía no había surgido una conciencia nacional[8]. Durante la Segunda Guerra Mundial, cuando muchos soldados británicos residían en la zona, Ibrahim Baidas, un miembro de la familia más rica del pueblo abrió un gran café cerca del puente en sociedad con soldados licenciados de Tel Aviv. Debido a sus sombreadas pérgolas cerca del agua, el café se llamó el *Jardín Hawaiano.* Tenía actuaciones y se convirtió en tal punto de referencia que pronto los residentes locales empezaron a referirse al puente utilizando el nombre del café[9]. La tranquila vida de una isla tropical en el océano Pacífico parecía estar al alcance.

No sabemos de qué hablaban árabes y judíos mientras tomaban sus bebidas en el café y lo más probable es que no lo sepamos nunca. Sin embargo, sí sabemos que la serenidad del establecimiento fue trastornada por primera vez no por el conflicto nacional sino por un delito criminal: la noche del 10 de agosto de 1947 el café fue asaltado por jóvenes beduinos de Abu Kishk que vivían al este de Herzliya. Durante la acción fueron asesinados tres clientes de Tel Aviv además del encargado, un habitante de al-Sheikh Muwannis. Fue un extraño preludio de la oleada de conmociones políticas que acabarían con el pueblo pocos meses después.

Inmediatamente después de que la Asamblea General de la ONU votara el 29 de noviembre de 1947 el plan de partición, las tensiones se desataron por toda la región. De acuerdo con la resolución, al-Sheikh Muwannis, como todos los demás pueblos de la llanura costera, quedaría incluido dentro de las fronteras del Estado judío. Los palestinos de los alrededores de Tel Aviv quedaron consternados. ¿Qué pasaría con los árabes que vivían en un Estado de nuevos colonos que continuaban llegando en cantidades cada vez mayores? ¿Cómo podían confiar en que un régimen de extranjeros iba a tratar con justicia a los habitantes locales? La mayoría de los tranquilos habitantes del pueblo eran claramente inconscientes de la reclamación sionista sobre la propiedad histórica de la «tierra ancestral», aunque parece seguro suponer que habrían notado la tendencia que tenían sus no invitados vecinos a expandir sus terrenos.

---

[8] No obstante, se cree que un habitante del pueblo, Abd al-Qader Baidas, presidente de la Unión Central de Agricultores Árabes de Jaffa, se unió al Partido Árabe Palestino. Mi fuente de esta información es «Al-Sheikh Muwannis: The Story of a Place», un documento de trabajo que me envió Asaad Zoabi en 2011.

[9] El nombre oficial del puente según los británicos era El-Alamein. Véase, Y. Ziv, *A Moment in Situ,* Jerusalén, Tzivonim, 2005, pp. 143-144 (en hebreo).

No obstante mientras estallaban violentos choques a lo largo de la línea entre Tel Aviv y Jaffa (que de acuerdo con el plan de partición permanecería siendo un enclave árabe dentro del Estado de Israel), con docenas de bajas por ambos bandos, el área al norte de Tel Aviv, la primera ciudad totalmente judía, permaneció en calma aunque previsiblemente saturada de una tensa expectación.

En ese momento, el primer paso de la Haganá fue ejercer una fuerte presión sobre los residentes de los tres pueblos situados al sur del río al-Auja (Yarkon) y adyacentes con las casas más al norte de Tel Aviv, en un esfuerzo para hacer que abandonaran sus hogares. A finales de 1947, los residentes de Summayl fueron obligados a evacuar sus hogares y fueron recolocados en Jammasin. Después, en enero de 1948, los habitantes de Jammasin abandonaron sus hogares y junto a los refugiados que inicialmente habían buscado abrigo en su pueblo, así como con los habitantes de Jarisha, encontraron refugio temporal en el pueblo más grande de al-Sheikh Muwannis. Como consecuencia del flujo de vecinos desplazados, la atmósfera del pueblo empezó a ir de mal en peor. Los informes sobre duras batallas en Jaffa y en la cercana Salama se añadieron a la sensación general de miedo. El 28 de enero de 1948, Ibrahim Abu Khil, el «diplomático» del pueblo, decidió en unión de dirigentes de localidades cercanas, ir a Petah Tikva para hablar de la situación con los funcionarios de la Haganá. Se decidió celebrar la reunión en casa de Avraham Shapira, una figura mítica de la comunidad sionista de colonos que disfrutaba de la plena confianza de los habitantes locales de Palestina.

A pesar de la abierta hostilidad hacia la gran localidad árabe, Yosef Olitzky, de la Haganá, dejó testimonio del pacífico enfoque de los representantes palestinos. Según su relato del encuentro, los representantes de los pueblos expresaron su «deseo de mantener relaciones amistosas, y dijeron que evitarían que todos los forasteros árabes y sus propios "alborotadores" entraran en su territorio, y que si no eran capaces de dominarles pedirían ayuda a la Haganá»[10]. Como consecuencia de esta productiva conversación, Abu Khil permaneció en estrecho contacto con la principal fuerza judía, neutralizando las fricciones y recelos que surgieron del aumento de la tensión. En febrero, se efectuaron disparos sobre el pueblo que fueron repelidos, pero estas escaramuzas no produjeron heri-

---

[10] Y. Olitzky, *From «Incidents» to War: Chapters in the History of the Defense of Tel Aviv,* Tel Aviv, Haganah Command/IDF Cultural Service, 1950, p. 62 (en hebreo). Véase también, Y. Slutsky, *From Struggle to War: History of the Haganah,* vol. 3, Tel Aviv, Am Oved, 1972, p. 1375 (en hebreo).

dos. Los hechos fueron investigados y aclarados, y ambas partes tomaron medidas para calmar la atmósfera hostil. Y aunque los habitantes árabes jóvenes todavía cavaban trincheras defensivas, la entrada de fuerzas de combate externas estaba prohibida y los habitantes moderados que favorecían las relaciones pacíficas continuaron controlando las acciones del pueblo.

Pero este estado de calma era inaceptable para los dirigentes de la Haganá. A pesar de la pacífica disposición de los habitantes del pueblo, les preocupaba la presencia de una localidad árabe tan grande tan cerca del puerto de Tel Aviv, de la planta eléctrica y del aeropuerto, ambos situados a lo largo de la costa. Además, durante el mismo periodo, la Haganá estaba en proceso de formular el Plan Dalet que establecía el objetivo explícito de alcanzar la continuidad territorial bajo control sionista. La opinión de que una gran población palestina era una amenaza para la existencia de un Estado-nación estable se afianzó cada vez más. Hay que recordar que de la población que quedaba asignada al Estado judío por el plan de partición de Naciones Unidas, el 40 por 100, más de 400.000 personas, eran árabes. A pesar de todos los esfuerzos por evitar la escalada del conflicto que realizaron personajes como Israel Rokach, alcalde liberal de Tel Aviv y Gad Machnes, el moderado representante de los productores judíos de cítricos del país, sus iniciativas pacifistas fueron infructuosas y, además, incompatibles con la política de la Hanagá[11]. También tenemos indicios sin confirmar de que la Hanagá hizo pagos en efectivo a colaboradores árabes para que propagaran rumores sobre planes judíos para atacar el pueblo, para así inducir a que los residentes árabes huyeran para salvar sus vidas[12].

Por ello no sorprende que la tensión y los falsos rumores aumentaran con cada semana que pasaba. Los informes difundieron que combatientes forasteros y «bandas» habían penetrado en el pueblo y que también se había introducido clandestinamente una gran arsenal de armas. Algunos incluso mantuvieron que oficiales armados alemanes se encontraban en al-Sheikh Muwannis[13]. La eficaz red de inteligencia de la Hanagá y sus vuelos de reconocimiento sobre el pueblo confirmaron repetidamente la falta de fundamento de esa información, pero fue en vano. Avraham Krinitzi, el alcalde de Ramat Gan que co-

---

[11] A. Golan, *Wartime Spatial Changes,* Sede Boqer, Ben-Gurion University, 2001, p. 83 (en hebreo).

[12] H. Cohen, *Army of Shadows: Palestinian Collaboration with Zionism, 1917-1948,* Berkeley, University of California Press, 2008, p. 245.

[13] N. Ben-Tor, *History of the Fighters for Freedom of Israel (Lehi),* vol. 4, Jerusalén, Yair, 2010, p. 414 (en hebreo).

diciaba las tierras del pueblo vecino estaba entre los principales propagadores de los falsos rumores. La organización Lehi («Lehi» es el acrónimo de «Luchadores por la Libertad de Israel», un grupo dirigido por Avraham Stern), que participó relativamente poco en los duros choques en el sur de Tel Aviv, se unió a la campaña de intimidación en el norte dirigida a expulsar a la población árabe local. Ya'akov Banai, un jefe de otro grupo militante, los secesionistas de Irgun, dejó los siguientes recuerdos:

> Este pueblo se extiende entre Tel Aviv, Ramat Gan y Petah Tikva. Aunque esa situación le obliga a actuar sabia y tranquilamente, mantiene un contacto constante con las poblaciones árabes. Shmuel Halevy [un funcionario del ayuntamiento de Tel Aviv] sugiere conquistar el pueblo y hemos empezado a tomar las medidas preparatorias. Se realizó una demostración de fuerza en la que participaron sesenta hombres. Atravesamos el pueblo y nos cercioramos de que supieran que éramos de «Jama'at Shtern» [la banda de Stern en árabe]. Se quedaron aterrorizados. La segunda medida fue mandar una citación para que el *mukhtar* viniera a una reunión al día siguiente en el puente Musrara, en las afueras de Tel Aviv. Llegaron dos *mukhtar,* el de al-Sheikh Muwannis y otro del pueblo de Jalil [actualmente Geliot]. Llegaron a lomos de caballo con atuendos formales. Shmuel Halevy les dijo que tenían veinticuatro horas para recoger todas las armas del pueblo y llevarlas al lugar que se les indicaba. Afirmaron que todo lo que tenían eran armas personales, pistolas [para utilizar en las bodas]. Pero estas dos actuaciones, el paseo por el pueblo y la reunión, fueron suficientes para atemorizarles. Empezaron a abandonar el pueblo y nosotros continuamos presionando a los habitantes[14].

El siguiente acto de «presión» era un típico ataque terrorista. El militante del Lehi, Elisha Ibzov (Avraham Cohen), fue capturado en su camino hacia Nablus con un camión cargado de explosivos que se supone que iba a hacer estallar en los barrios árabes de la ciudad. En represalia, los militantes del Lehi secuestraron a cuatro adultos habitantes de al-Sheikh Muwannis que iban acompañados por un joven, y que habían partido hacia Jalil en busca de alimentos y gasolina. Aunque los cinco rehenes no tenían ninguna conexión con la captura de Ibzov en Nablus, los secuestradores del Lehi amenazaron con matarles si no se libera-

---

[14] Y. Banai, *Anonymous Soldiers: The Book of Lehi Operations,* Tel Aviv, Hug Yedidim, 1958, p. 652 (en hebreo).

ba a su camarada. Se propagaron rumores en el pueblo de que los secuestradores ya habían matado a los rehenes y el pánico alcanzó nuevas cotas. Como resultado de la persuasión, disuasión y mediación de la Hanagá, los cinco habitantes del pueblo fueron liberados (entre tanto resultó que Ibzov había sido ejecutado inmediatamente después de ser capturado), pero el acto terrorista tuvo su efecto deseado. «El pueblo quedó cada vez más abandonado», continua Banai con satisfacción. «Les dejamos una ruta de salida. La mayoría se alejó con sus pertenencias hacia Tulkarm y Qalqilya»[15].

Los fogosos héroes del Lehi no actuaban por su cuenta al dejar a los residentes de al-Sheikh Muwannis una «ruta de salida» hacia el norte. Estaban trabajando junto a miembros moderados de la Hanagá. A pesar de los anteriores acuerdos tácitos, de las dudas y cuestiones morales implicadas, el mando de la Hanagá en Tel Aviv decidió unirse al grupo secesionista e imponer un bloqueo sobre todas las rutas al pueblo. Aunque en aquel momento el Mandato Británico todavía estaba en vigor y las fuerzas de su majestad todavía estaban en la zona, su presencia no impidió que el XXXIII batallón de la brigada Alexandroni rodeara el pueblo durante la mañana del 20 de marzo y ocupara un cierto número de casas. A partir de aquel momento, todo tránsito y movimiento árabe requería la autorización de su enemigo, y todas las provisiones que entraban en el pueblo eran sometidas a una concienzuda inspección. Para los habitantes del pueblo se volvió imposible acceder a sus campos o cuidar los cultivos que ya estaban listos para cosecharse. El siguiente paso fue prohibir el regreso de cualquiera que abandonara el pueblo. El estrangulamiento económico, combinado con la falta de combustible necesario para hacer funcionar los generadores, provocó rápidamente una escasez no solo de alimentos sino también de agua. Durante los últimos días del pueblo, los pocos habitantes que quedaban evacuaron sus casas dirigidos por Ibrahim Abu Khil, que hasta el último momento ingenuamente había creído en las promesas de sus «amigos» judíos.

Una vez que los últimos habitantes hubieran abandonado el pueblo –excepto, por supuesto, el anciano idiota cuya suerte ignoramos– los luchadores del

---

[15] *Ibid*. Véase también el informe de Nathan Yalin-Mor en *Lohamey Herut Israel: People, Ideas, Deeds,* Jerusalén, Shekmuna, 1975, pp. 478-479 (en hebreo). Este antiguo comandante Lehi tenía el siguiente melacólico pensamiento que ofrecer: «A menudo me he preguntado a mí mismo si los *mukhtars* de al-Sheikh Muwannis y Jalil estaban entre los notables de los pueblos que se aproximaron a Gad Machnes a finales de 1943 para ofrecer refugio a los fugitivos lehi. Aquellos eran otros tiempos», *ibid*.

Lehi rápidamente se apoderaron del control de sus principales edificios y allí establecieron su principal base, a la que denominaron Ramat Yair en memoria de su fallecido comandante Avraham Stern, cuyo nombre en clave era «Yair»[16]. Desde esta base fue de donde partió pocos días después la orden de que los militantes del Lehi tomaran parte en la conquista de Deir Yassin, cerca de Jerusalén. Como sabemos, la breve lucha en Deir Yassin acabó el 9 de abril con la muerte de más de un centenar de habitantes del pueblo de la montaña y la humillación pública de todos los que sobrevivieron. Ramat Yair permaneció operativa hasta el 29 de mayo, cuando los sucesores de Stern fueron reclutados por las FDI. En ese momento, el lugar se convirtió en una de las nuevas bases militares de Israel y poco tiempo después las autoridades empezaran a poblarlo con emigrantes judíos, sin ningún temor a que los refugiados pudieran intentar regresar al pueblo.

Para entonces los atemorizados residentes de al-Sheikh Muwannis que habían sido enviados al exilio ya estaban a muchos kilómetros. Algunos habían llegado a Tulkarm y Qalqilya, que después de la guerra quedaron bajo control jordano. Otros se dispersaron entre los pueblos de la región de Triangle, como Tira y Jaljulia, que finalmente quedaron incluidos en el territorio incorporado al Estado de Israel. Otros más acabaron en los campos de refugiados de la Franja de Gaza. En Israel, sin ninguna fuente de ingresos, inicialmente vivieron en tiendas de campaña sometidos a restricciones de movimientos. Algunos abandonaron la Ribera occidental e Israel y empezaron a errar por Oriente Próximo. Un pequeño número consiguió alcanzar Estados Unidos y Canadá. La tierra que dejaron detrás en al-Sheikh Muwannis fue expropiada por las autoridades israelíes. Aquellos que permanecieron en Israel fueron clasificados legalmente como «ausentes», a pesar de su presencia en el país, y fueron despojados de los derechos de propiedad sobre sus casas y tierras. No hace falta decir que ninguno de los habitantes del pueblo recibió ninguna compensación.

Años más tarde, los antiguos habitantes de al-Sheikh Muwannis harían peregrinaciones secretas para desde lejos tener una breve visión de sus hogares. Los refugiados que se convirtieron en ciudadanos israelíes pudieron hacerlo antes de 1967, mientras que los que se encontraron viviendo en la Ribera occidental tuvieron que esperar hasta después de la Guerra de los Seis Días para llegar entre lágrimas ante la vieja colina de cal y piedra.

---

[16] M. Banai, *Walking on Memories: al-Sheikh Muwannis*, Tel Aviv, Ashkelon, Banai, 1995, pp. 30-33 (en hebreo).

Una tierra del olvido

La suerte de los residentes de al-Sheikh Muwannis fue preferible al amargo destino de los residentes de Deir Yassin, Ein al-Zeitun, Balad al-Shaykh y otros pueblos en los que muchos de sus habitantes pagaron con sus vidas el atreverse a apoyar la resistencia armada contra el establecimiento de un Estado judío sobre su país. Sin embargo, fue indudablemente peor que la suerte de los habitantes de otros pueblos, como los de Ein Houd.

Como los habitantes de al-Sheikh Muwannis, las gentes que vivían en este tranquilo pueblo situado en la ladera de una colina orientada a la llanura costera del norte eligieron no entrar en conflicto con las fuerzas militares sionistas y no obstante también fueron desplazadas de sus hogares. Sorprendentemente, algunos fueron autorizados a continuar viviendo en una colina no lejos de su pueblo, permitiendo que durante el resto de sus días pudieran seguir contemplándolo. Sus antiguos hogares se convirtieron en un pueblo para artistas judeoisraelíes y durante muchos años las autoridades israelíes consideraron al nuevo pueblo de «Ein Houd» una localidad no reconocida. Finalmente, la suerte trabajó a su favor. Cincuenta y dos años después de la creación de su nuevo pueblo en la colina recibieron el reconocimiento oficial y en 2006 incluso quedaron conectados a la red eléctrica de Israel[17]. Por el contrario, los refugiados de al-Sheikh Muwannis, no pudieron continuar viviendo juntos como comunidad y la mayoría acabó desperdigada por el mundo.

La historia de al-Sheikh Muwannis no es excepcional. Como se señalaba en el capítulo IV, además de la despoblación de los barrios árabes de las ciudades, más de cuatrocientos pueblos fueron obliterados –eliminados– de la Tierra de Israel durante y después de la Guerra de 1948[18]. En total, en el transcurso de la Nakba, unas setecientas mil personas fueron desplazadas, perdiendo sin compensación sus tierras y hogares. Muchas de ellas y sus descendientes todavía viven en campos de refugiados por todo Oriente Próximo. Siendo así las cosas, ¿por qué interesarse por un pueblo aislado?

---

[17] Sobre estos dos pueblos vecinos y las relaciones entre paisaje y memoria, véase S. Slyomovics, *The Object of Memory: Arab and Jew Narrate the Palestinian Village,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1998.

[18] Véase el sobresaliente libro de N. Kadman, *Erased from Space and Consciousness,* Jerusalén, November Books, 2008 (en hebreo). Este estudio proporciona una comprensión general del olvido dentro de Israel del paisaje humano que una vez existió en Palestina.

Como expliqué al comienzo de este epílogo, tengo una sensación de intranquilidad en cuanto al propio lugar que considero que debería ser compartida por todos los historiadores que trabajan en la Universidad de Tel Aviv. Mi ocupación principal es tratar cautelosamente de fabricar memorias a partir de documentaciones olvidadas del pasado. Mi profesión es enseñar Historia y mis estudiantes esperan que despliegue un razonable grado de imparcial integridad académica. Por ello, al comienzo de cada nuevo curso me aseguro de enseñarles que los recuerdos colectivos son, en cierta medida, un producto de ingeniería cultural, que casi siempre depende de la atmosfera y de las necesidades del presente. También pongo un énfasis especial en el hecho de que igual que el pasado es responsable de crear el presente, el presente nacional moldea libremente su propio pasado que, siempre tenemos que recordar, contiene un enorme espacio vacío para el olvido.

Vivo dentro de una nación y dentro de un territorio que son ambos claras construcciones del recuerdo de un pasado de hace cuatro mil años. Esta procesada y reconstruida memoria judía se convirtió en el alimento del movimiento sionista y sirvió como la base fundamental para legitimar su empresa de colonización. Esto, entre otras cosas, ayudó a dar forma a la mentalidad política israelí que sostiene que la «brevedad» de la situación de los palestinos no puede compararse con la prolongada situación de los judíos. Después de todo, ¿cómo podemos comparar un exilio de seis o siete décadas con un exilio de dos milenios? ¿Cómo podemos comparar la añoranza de simples agricultores con los anhelos de la eternidad judía? ¿Qué valen las reclamaciones de los refugiados sin hogar cuando se las compara con la promesa divina, incluso aunque Dios no exista?

Esta resumida historia de al-Sheikh Muwannis puede entenderse como análoga a la exclamación del niño en el cuento de Hans Christian Andersen sobre el traje nuevo del emperador: «¡El rey está desnudo!». Para justificar esta categórica, ofensiva, observación, podemos dirigir nuestra atención a la política de la memoria nacional que encuentra una expresión tan simbólica en las antiguas tierras del propio pueblo. Esta zona, que ahora es el lugar de un cierto número de exclusivos barrios israelíes[19], contiene una intrigante y rara concentración de cuatro centros representativos de la conmemoración sionista-israelí: el Museo Eretz Israel, el Museo del Palmach, el Museo Israelí en el Centro Isaac Rabin y

[19] Merece la pena señalar que tres primeros ministros israelíes –Golda Meir, Isaac Rabin y Simon Peres– eligieron residir en las antiguas tierras de al-Sheikh Muwannis.

por supuesto, Beit Hatfutsot, el Museo del Pueblo Judío. Estos cuatro bastiones de la memoria han sido encargados de conservar y documentar un pasado judío, sionista e israelí.

La más antigua de las cuatro instituciones es el Museo de Eretz Israel, fundado en 1958 en el extremo sur del pueblo cerca de las excavaciones de Tell Qasile que, como sabemos, empezaron diez años antes. Además de sus hallazgos arqueológicos, que de acuerdo con la periodización histórica pertenecen al «periodo bíblico», el museo busca presentar toda la «historia de la Tierra y su cultura». Entre sus exposiciones permanentes está «La Tierra del Barón», que ofrece un detallado estudio de la empresa de asentamiento de Edmond James de Rothschild y del «establecimiento de un asentamiento judío en la Tierra de Israel». De forma harto simbólica, el pabellón de etnografía y folklore del museo, que está dedicado a la memoria de los «modos de vida judíos en diferentes comunidades por todo el mundo», está situado en una de las casas del viejo al-Sheikh Muwannis, sin que se haga referencia a la historia de la estructura o a los «modos de vida» de sus anteriores huéspedes.

La institución fue inicialmente conocida como el Haaretz Museum (Museo de la Tierra), pero, con el nombramiento del general (en la reserva) Rehavam Zeevi como su director, su nombre cambió a Museo de Eretz Israel (Museo de la Tierra de Israel). Durante su mandato revitalizó el museo y el gran amor de Zeevi por su patria en expansión se manifestó en el enfoque y contenido de sus exposiciones. En 1998 el antiguo general creo el partido Modelet, que pedía el «traslado» de los árabes israelíes fuera de Israel; no obstante, esta actividad política no le impidió continuar dirigiendo el museo hasta 1991, cuando fue nombrado ministro del gobierno israelí. En el momento de escribir este libro, el director del museo es Dov Tamari, un antiguo brigadier general que también tiene un doctorado en Historia.

El Museo del Palmach está situado un poco más alto en la colina y está aislado como un fortín. En la fachada del edificio aparece el lema: «La justicia del camino», tomado de un conocido poema de Nathan Alterman, el mismo poeta que en 1948 reaccionó con tanto entusiasmo ante el descubrimiento del Tell Qasile «judío» y que en 1967 estaba entre los fundadores del Movimiento por la Toda la Tierra de Israel. En el momento de escribir este libro, el director de la asociación responsable del funcionamiento del museo es el antiguo general Yeshayahu Gavish y la institución opera bajo los auspicios del Ministerio de Defensa israelí. El museo se creó en el año 2000 para conmemorar la histórica empresa militar del Palmach, la fuerza de acción de elite de la Haganá. El Palmach desempeñó un

papel fundamental en la victoria de 1948, aunque no solo en el frente de al-Sheikh Muwannis. Durante las primeras décadas de existencia del Estado de Israel, una gran proporción de los altos oficiales de las FDI procedían de las filas de este grupo. De estos oficiales, el más conocido en el terreno internacional fue Isaac Rabin, que fue asesinado en 1995 mientras era primer ministro de Israel.

El Centro Isaac Rabin, situado detrás del Museo del Palmach, fue creado por decreto en 1997 para conmemorar al primer ministro que había sido asesinado dos años antes. En el centro del complejo se encuentra el Museo Israelí que abrió las puertas en 2010 y que fue creado, entre otras razones, para presentar «un retrato de la empresa sionista como una historia con éxito [...]». La concepción del museo vino de Anita Shapira, directora del Instituto Weizmann para el Estudio del Sionismo de la Universidad de Tel Aviv, que también dirigía al equipo responsable del contenido de sus exposiciones. El director del consejo público que inició el proyecto, así como su figura más destacada, es el antiguo general de los servicios de seguridad (Shin Bet), Jacob Perry, que pocos años antes, en 2009, también fue nombrado presidente del consejo de directores del Beit Hatfutsot (Museo de la Diáspora), situado en el campus de la Universidad de Tel Aviv adyacente al Centro Isaac Rabin.

Fundado en 1978, Beit Hatfutsot está situado en el corazón del campus de la Universidad de Tel Aviv. Su consejo internacional de dirección está encabezado actualmente por Leonid Nevzlin, un empresario de éxito ruso que huyó a Israel en 2003 después de haber sido condenado en ausencia por las autoridades rusas por contratar asesinatos y evadir billones de dólares en impuestos. Su amigo Ariel Sharon le llamó para que salvara del colapso financiero a este baluarte de la memoria judía y realmente, con la ayuda de los ahorros que se trajo de Rusia, Nevzlin tuvo éxito en la tarea[20].

El objetivo oficial del museo es «presentar y desplegar los actuales 4.000 años de historia del pueblo judío; pasado, presente y futuro», para «cultivar un sentimiento de pertenencia entre los visitantes judíos y fortalecer la identidad judía» y «promover entre todos los visitantes el entendimiento del pueblo judío y el apoyo a Israel como el Estado judío».

Entre otros componentes, el museo tiene un Centro de Genealogía Judía con una base de datos que ya contiene más de tres millones de nombres. El centro

---

[20] Sobre la imagen del billonario ruso como el «salvador de Beit Hatfutsot» y sus lazos con la elite política y económica israelí, véase M. Zeinshtein, «"We Love You", Prof. Rabinovich Told the Happy Oligarch Leonid Nevzlin», *Haaretz,* 29 de septiembre de 2009 (en hebreo).

permite a los visitantes «explorar sus antepasados, registrar y conservar sus propios árboles genealógicos durante generaciones futuras, añadiendo así su propia "rama" al árbol de familia del pueblo judío», no solo utilizando los nombres sino también a través de pruebas de ADN. El acervo genético ya contiene 300.000 muestras, y la cifra continua creciendo debido al hecho de que la «genealogía genética tiene una importancia especial para el pueblo judío».

Además de prominentes empresarios y antiguos oficiales de las fuerzas de seguridad, el Consejo Internacional de Gobernadores del museo y el consejo de directores incluyen a respetados historiadores que representan a la Universidad Hebrea de Jerusalén y a la Universidad de Tel Aviv. Actualmente, estos cargos están en manos de los profesores Israel Bartal, Jeremy Cohen, Itamar Rabinovich y Raanan Rein. Como se refleja en los demás museos mencionados brevemente, este perfil social es típico de casi todas las instituciones culturales importantes de Israel.

Las tierras de al-Sheikh Muwannis han sido invadidas e inundadas por una marea de memoria judía, surgiendo del río a sus pies como una gran ola, arrollando hasta la cima de la colina y estallando poderosamente por su cresta hasta el centro del pueblo obliterado. Sus instituciones contienen páginas y páginas de información, incontables representaciones y exhibiciones, miríadas de direcciones y fotografías. Se invirtió un gran capital para conmemorar el destino, el sufrimiento y el éxito de los judíos. Cientos de personas visitan estas tres instituciones cada día para aprender de ellas, incluyendo a escolares, soldados de las FDI, ciudadanos israelíes y numerosos turistas extranjeros. Todos ellos tienden a salir con una profunda sensación de satisfacción, convencidos de que su conciencia del pasado judío ahora es más firme y sólida.

No hace falta decir que ninguno de estos gloriosos templos de la memoria hace ninguna mención a la historia del lugar sobre el que fueron construidos. El viejo pueblo árabe no pertenece al pasado judío, sionista o israelí y por ello no encontramos ninguna huella suya en este gran y bullicioso conglomerado de museos.

El campus de la Universidad de Tel Aviv fue levantado en la cima de la colina de piedra y cal, ayudando a facilitar la lenta pero constante eliminación de al-Sheikh Muwannis. Su fecha oficial de creación es 1964, pero la piedra angular del primer edifico académico, que sobresalía desafiante sobre las estructuras relativamente bajas del pueblo, ya se puso en 1955. Como se ha señalado anteriormente, las casas del pueblo fueron pobladas por desplazados judíos sin recursos en 1948. En pocos años, empezó una batalla de desgaste entre la Universidad de Tel Aviv y estos nuevos residentes. Solamente en 2004, después del pago de 108

millones de *sheleks,* la mayoría de ellos abandonaron el área, permitiendo que la universidad creciera cada vez más fuerte y se extendiera hacia el sur eliminando sistemáticamente las casas restantes[21]. Evidentemente, nadie implicado en estos cambios llegó a considerar la posibilidad de compensar a los originales propietarios no judíos de la tierra.

La universidad de Tel Aviv emplea a más de sesenta profesores de historia en tres departamentos diferentes; otra cantidad comparable de historiadores trabajaron allí en el pasado y se jubilaron. En ningún otro lugar del mundo académico israelí es posible encontrar una comunidad de la memoria tan grande y productiva. Estos estudiosos son autores de docenas y docenas de volúmenes sobre un diverso abanico de temas en historia internacional, de Oriente Próximo, judía e israelí. Sus logros académicos son alabados tanto en Israel como en el exterior, y algunos de estos estudiosos son invitados permanentes de las más prestigiosas universidades del mundo. Sin embargo, ninguno de ellos pensó que fuera necesario escribir un libro, ni un solo artículo de investigación, sobre la tierra que se encontraba por debajo del asfalto y del cemento sobre la que continuaban acumulando su capital de prestigio intelectual. Ninguno de ellos aconsejó un estudio o un doctorado sobre la tragedia de los mudos habitantes del pueblo que fueron desplazados de este lugar. Como es habitual en las historias nacionales, la cara oscura del pasado fue archivada en el subconsciente para esperar, en el mejor de los escenarios posibles, que generaciones futuras la sacaran a la superficie. Los barones de la memoria siempre tienen que ser académicos pero nunca se les ha exigido que fueran éticos[22].

En 2003, un fascinante grupo de activistas israelíes conocido como Zokhrot, cuyo objetivo es hacer que la Nakba sea parte de la conciencia pública, envió una carta al profesor Itamar Rabinovich, que en aquel momento era presidente de la Universidad de Tel Aviv. La carta solicitaba que la universidad reconociera «de forma modesta el pasado borrado» de al-Sheikh Muwannis[23]. La petición iba firmada por veinte profesores universitarios así como por docenas de estudiantes y descendientes de antiguos residentes del pueblo. Rabinovich, que fue

---

[21] *The Marker News,* 30 de junio de 2004 (en hebreo).

[22] El único trabajo relevante parece ser un proyecto final realizado por Nurit Moscovitz para la Facultad de Arquitectura, que contiene una nota que reconoce brevemente la existencia del pueblo.

[23] Citado del texto hebreo de la carta. Las versiones hebrea, inglesa y árabe de la carta y los nombres de sus firmantes se pueden encontrar en un folleto titulado *Remembering al-Shaykh Muwannis,* en [http://www.zochrot.org/sites/default/fi les/zoc_ muwannis_fi nal_2.pdf].

teniente coronel en los cuerpos de inteligencia de la FDI y embajador en Estados Unidos, también es un historiador de Oriente Próximo y un ganador del Jewish Book Award en Estados Unidos por uno de sus trabajos de investigación. A pesar de su papel como agente de la memoria y miembro del consejo de Directores de «Beit Hatfutsot: el Museo del Pueblo Judío», ni siquiera respondió a la solicitud de los profesores y estudiantes para conmemorar el pasado reciente. Siendo posible que clarificara su posición, eligió simplemente ignorarla. Las preguntas de periodistas insistentes recibieron la siguiente respuesta del portavoz de la universidad: «Actualmente se está realizando un proyecto sobre la historia de la universidad que también recogerá al-Sheikh Muwannis»[24]. Sin embargo, en 2012, en el momento de escribir este libro, el esperado proyecto no ha sido publicado y la Universidad de Tel Aviv y la tierra sobre la que se levanta siguen careciendo de una historia escrita.

Sin embargo, a pesar de todo esto todavía queda un remanente del suprimido pasado del pueblo. En el extremo sur de la Universidad se encuentra una estructura árabe magníficamente restaurada a la que se conoce como la Casa Verde. Aunque esta estructura sea oficialmente un club para el profesorado, debido a sus elevados precios habitualmente no la frecuentan aquellos para los que fue ostensiblemente realizada. En su lugar, se utiliza como una rentable sala para banquetes y restaurante donde se invita a distinguidos huéspedes del extranjero durante las conferencias académicas, y para eventos dirigidos a recaudar fondos. Su página web en hebreo recientemente describió el establecimiento de la siguiente manera:

> La casa es un irremplazable tesoro arquitectónico que se conserva del pueblo de al-Sheikh Muwannis. El pueblo de al-Sheikh Muwannis estaba localizado al borde de un antiguo asentamiento filisteo que existió ya en el siglo XII a.C. (Tell Qasile). El crecimiento y la expansión del pueblo durante la primera mitad del siglo XIX llevaron a la construcción de grandes casas hechas de piedra tallada junto a simples casas de piedra. Al final de la Primera Guerra Mundial, los británicos alcanzaron las afueras del pueblo controlado por los turcos, y en un ataque por sorpresa la noche del 2 de diciembre de 1917, el pueblo pasó a quedar bajo control británico. El comienzo del Mandato Británico tuvo por consecuencia el desarrollo de toda la región: Tel Aviv y Jaffa, así como al-Sheikh Muwannis. La

[24] R. Harnevo, «Tel Aviv: A Demand to Commemorate al-Sheikh Muwannis», *Yedioth Aharonot,* 10 de noviembre de 2003.

> Casa Verde podía divisarse desde lejos debido a su color y a la impresionante arcada que adorna su fachada. En aquel momento, sus dos plantas superiores servían de residencia, y su planta baja se utilizaba para el comercio y la producción de artesanía.
>
> A partir de 1924, la situación del pueblo cambió. Algunas de sus tierras se vendieron y comenzaron negociaciones para la compra de nuevos terrenos. En marzo de 1948, el pueblo fue designado para servir de base de operaciones del Lehi, y bautizado como Ramat Yair. Fue el lugar donde se produjo la importante asamblea de todos los soldados del Lehi en la que se proclamó la orden respecto a la integración de las fuerzas del Lehi en las FDI. En junio de 1948, después del establecimiento del Estado, al-Sheikh Muwannis fue utilizado para albergar a personal de la fuerza aérea y del Machal (voluntarios del extranjero). Empezando en 1949, las casas del pueblo fueron utilizadas para albergar a emigrantes y refugiados judíos que habían sufrido heridas en la guerra, así como a combatientes que regresaban de las batallas de la Guerra de la Independencia y que no habían recibido otro lugar donde vivir. 1964 marcó la inauguración del campus universitario en Ramat Aviv. A medida que la universidad continuaba creciendo, la Casa Verde pasó a servir como club del profesorado[25].

La identidad de los historiadores de la Universidad de Tel Aviv que voluntariamente escribieron este resumen no se conoce. Sin embargo, la presento aquí prácticamente en su totalidad por la claridad con que refleja la conciencia israelí respecto al pasado: la tierra fue comprada y no tomada por la fuerza y las vacías casas y las localidades árabes proporcionaron milagrosamente refugio a las víctimas judías. En la década de 1920 empezaron a venderse partes del pueblo, a finales de la década de 1940 se convirtió en la base de las operaciones del Lehi y finalmente en la distinguida universidad.

Actualmente no queda ninguna huella de lo que sucedió a los residentes originales en marzo de 1948, ni del asedio, la asfixia económica o la abducción. Este ocultamiento del pasado del Otro es una condición necesaria para la rectitud del camino histórico de la colonización sionista.

La gran ironía de la historia de la Casa Verde es que, de hecho, se trata de la casa de Ibrahim Abu Khil, el aliado de la Hanagá que fue el último en abandonar el pueblo debido a su confianza en sus amigos judíos. La construcción de la preciosa casa, cuidadosamente diseñada, fue una gran inversión aparentemente

---

[25] Véase [http://www.tau.ac.il/university-club/description.html].

basada en la firme convicción de su propietario de que estaría viviendo allí por muchos años. La conciliadora diplomacia de Abu Khil era coherente con este enfoque. Sin embargo cometió una amarga equivocación. No sabía que él, sus antepasados y sus hijos habían nacido en la «Tierra de Israel» y que su residencia en ella estaba destinada a ser solamente temporal.

«Qué fácil fue ser seducidos, ser conducidos a sabiendas al engaño y unirse a la masa general de mentirosos, esa masa compuestas de burda ignorancia, utilitaria indiferencia y vergonzoso interés propio»[26]. Estas palabras de S. Yizhar (Yizhar Smilansky), que se dirigen directamente a la trágica situación de los refugiados de 1948, han permanecido conmigo a lo largo de los años. Pero tampoco yo tengo ninguna razón para sentirme orgulloso. Aunque en 2009 fui uno de los firmantes de la carta dirigida al presidente de la Universidad de Tel Aviv, hasta ahora había no había abordado la historia del pueblo sobre cuyas antiguas tierras realizo mi trabajo. Estaba demasiado ocupado con otros temas más distantes en el tiempo y en el espacio. Sin embargo, a medida que trabajaba en dar forma a este libro me fue quedando claro que, esta vez, no podría saltar por encima de un lugar cercano cuya herida todavía no ha cicatrizado.

Con los años, he aprendido mucho de mis muchos viajes culturales y de investigación. Pero lo más importante que he aprendido es que, después de todo lo que se ha dicho y hecho, recordar y reconocer a las víctimas que nosotros mismos creamos es mucho más eficaz para alcanzar la reconciliación humana y para tener una vida ética que recordar incesantemente que somos los descendientes de un pueblo que una vez fue la víctima de otros. Una memoria valiente y generosa, incluso una memoria teñida por la hipocresía, todavía es una condición necesaria para todas las civilizaciones ilustradas. ¿Cuánto más tenemos que aprender antes de que entendamos que las víctimas nunca olvidan a sus verdugos mientras que estos no estén dispuestos a reconocer las injusticias que han cometido y a ofrecer una compensación por ellas?

A finales de 2003 contemplé la destrucción de la gran y singular casa de Mahmoud Baidas que durante muchos años se levantó en la base de la colina de piedra y cal, justo delante del Museo de la Tierra de Israel. Estuve no lejos de su nieta, Magdalene Sebakhi Baidas, que había llegado para la ocasión desde la ciudad de Lod. Cuando la excavadora había acabado con la última de las derruidas paredes para hacer sitio a un ilustre barrio israelí, ella se tambaleó de tristeza

[26] S. Yizhar, *Khirbet Khizeh,* Londres, Granta, 2011, p. 7.

y finalmente estalló en llanto. Me era difícil imaginar sus emociones en aquel momento ya que nunca he pasado por esa situación. Quizá mi padre, que para entonces ya había fallecido, la hubiera podido entender mejor. En 1945 regresó y estuvo frente la casa destruida de su madre en Lodz, Polonia. Años antes, después de otra visita a la casa donde nació, me dijo que se habían colocado placas en la zona de su antiguo barrio para conmemorar la pasada existencia de la comunidad judía. Estas placas no aliviaban su añoranza por un pasado que le había sido arrebatado tan bruscamente.

He estado trabajando en la Universidad de Tel Aviv durante veintisiete años y la institución significa mucho para mí. Me gusta enseñar ahí y es una de las razones por las que finalmente pude escribir este libro. Para eliminar todas las dudas y malentendidos, me gustaría dejar absolutamente claro que no creo que la universidad deba ser eliminada y sustituida por un nuevo pueblo repleto de campos y huertas. Tampoco creo que los descendientes de los refugiados palestinos puedan regresar alguna vez en masa a los pueblos y ciudades de nacimiento de sus padres y abuelos. Sin embargo, igual que el Estado de Israel tiene la responsabilidad de reconocer la tragedia sufrida por otros como resultado de su propio establecimiento, y de pagar un precio por ello en el anhelado proceso de paz, resulta apropiado que mi universidad levante una placa conmemorando a los desarraigados habitantes de al-Sheikh Muwannis, el pacífico pueblo que se desvaneció tan por completo como si no hubiera existido nunca.

También sería adecuado que a los cuatro grandes museos de campus de memoria de Ramat Aviv, que conmemoran la «larga historia de la tierra de Israel» y el «pasado y el presente del eterno pueblo judío», se les uniera una quinta institución, una que documente la suerte de los refugiados del espacio territorial del viejo subdistrito de Jaffa.

¿Y qué construcción sería más adecuada para esta función que la Casa Verde? Después de todo, los beneficios éticos que ganaría la universidad mediante semejante empresa superarían con creces las pérdidas financieras producidas por el cierre de la sala de banquetes. También convertiría a mi universidad en el rompehielos insignia del olvido histórico que continua manteniendo el conflicto en un congelado bloque de falsedades.

Pero quizá esté completamente equivocado. Quizá los filántropos sionistas de todo el mundo, cuyo generoso apoyo facilitó la construcción de los edificios de la universidad así como de los museos en su entorno, no se sentirían agradados por una conmemoración palestina en el mismo corazón de su Tierra de Israel. Después de todo, ¿hacer publicidad de la Nakba y de la lucha contra aquellos

que la niegan no afectaría a su sentido de propiedad de la tierra de sus «antepasados»? Y por esa razón, ¿no reducirían sus subvenciones, no detendrían sus donaciones, no se desilusionarían de su Estado judío?

Cada punto de inflexión en la política de la memoria es el producto de la lucha contra los campos del poder hegemónico que determinan la cultura y la identidad de una sociedad. La memoria y la identidad siempre dependen del carácter de la conciencia nacional que las envuelve. Por el bien del futuro en Oriente Próximo, ¿serán capaces los judeoisraelíes de redefinir su soberanía y, con ello, cambiar su actitud hacia la Tierra, hacia su historia y lo más importante, hacia aquellos que fueron desplazados de ella?

Esa es una pregunta que los historiadores no pueden responder. Todo lo que pueden hacer es esperar que sus libros puedan contribuir de algún modo a facilitar el comienzo de un cambio.

Agradecimientos

Quiero mostrar mi sincera gratitud a los muchos amigos y conocidos que me ayudaron a terminar este libro: Yehonatan Alsheh, Nitza Erel, Yoseph Barnea, Michel Bilis, Yael Dagan, Richard Desserame, Eran Elhaik, Alexander Eterman, Boas Evron, Israel Gershoni, Noa Greenberg, Yuval Laor, Gerardo Leibner, Ran Menahemi, Mahmoud Mosa, Linda Nezri, Nia Perivolaropoulou, Christophe Prochasson, Anna Sergeyenkova, Bianka Speidl, Stavit Sinai y Asaad Zoabi.

Estoy profundamente agradecido a mi mujer Varda y a mis hijas, Edith y Liel, a quienes debo un agradecimiento que no puedo expresar con palabras.

Tambien me gustaría agradecer a Jean Boutier, Yves Doazan y Arundhati Virmani, todos ellos de la Escuela de Estudios Avanzados de las Ciencias Sociales (EHESS) de Marsella, por su hospitalidad y su afectuosa simpatía.

Estoy agradecido a Geremy Forman, que tradujo este libro al inglés y a todos aquellos en Verso Books (especialmente a Avis Lang) que manejaron el libro con un cuidado tan profesional, tratando de la mejor manera posible de rectificar defectos, alisar las arrugas hasta convertirlo en un texto accesible y ameno. También querría dar las gracias a mis estudiantes por desafiar repetidamente mi propia imaginación histórica, así como a aquellos que se vieron obligados a escuchar pacientemente mi declaración cuando lo que realmente estaban esperando era que cerrara la boca.

A todos aquellos que criticaron o machacaron mi libro anterior –y que haciéndolo así provocaron, inspiraron y me condujeron a escribir este libro– les debo más de lo que pueden (o les gustaría) imaginar. La principal afirmación de mis detractores era que todo lo que yo decía ya se sabía y había sido dicho por

ellos y, al mismo tiempo, que nada de ello era correcto. Tengo que admitir que hay cierta verdad en esta afirmación: muchas cosas que ya se sabían en un determinado momento, pero que después fueron empujadas a los márgenes o barridas bajo la alfombra, sí jugaron un papel central en la narrativa crítica que yo recreo aquí. De esta manera, necesariamente se volvió políticamente incorrecta e históricamente errónea. Espero que este libro consiga, aunque sea parcialmente, repetir el mismo proceso.

Todos los errores, equivocaciones, embellecimientos innecesarios y puntos de vista no convencionales son el resultado de mi propia mano, y por supuesto soy el único responsable de ellos.

Índice general

¿Qué es una patria?, ¿cómo y cuándo se transfigura en un «territorio nacional»? ¿Por qué multitudes enteras han estado dispuestas a inmolarse por tales lugares a lo largo del siglo XX? ¿Cuál es la esencia de la Tierra Prometida?
Tras el escándalo desatado por su obra anterior, *La invención del pueblo judío,* el historiador israelí Shlomo Sand examina ahora esa enigmática tierra sagrada que se ha convertido en el solar donde acontece la lucha nacional más longeva de la modernidad. *La invención de la tierra de Israel* desmonta las antiguas leyendas que envuelven Tierra Santa y los prejuicios que continúan asfixiándola. Sand disecciona el concepto de «derecho histórico» e indaga en la concepción moderna de la «Tierra de Israel» formulada por cierto protestantismo evangélico del siglo XIX y por el sionismo. Esta invención que, a su juicio, hizo posible la colonización de Oriente Próximo y la creación del Estado de Israel, constituye ahora una seria amenaza a su propia existencia como hogar nacional judío.

Shlomo Sand estudió Historia en la Universidad de Tel Aviv y en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, París). Actualmente es profesor de Historia Contemporánea en la Universidad de Tel Aviv. Entre sus libros destacan *Le xx^e^ siècle à l'écran* (2004), *Les Mots et la terre: les intellectuels en Israël* (2006), *La invención del pueblo judío* (Akal, 2011), así como la edición y presentación de una antología de textos de Ernest Renan titulada *On the Nation and the Jewish People.*


ISBN 978-84-460-3855-9



www.akal.com

Este libro ha sido impreso en papel ecológico, cuya materia prima proviene de una gestión forestal sostenible.